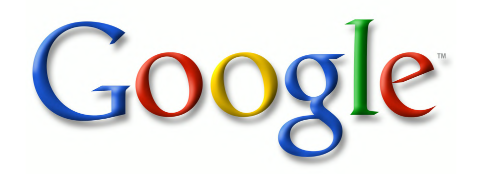


Zeitschrift

für

wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit

D. Carl Siegfried, D. Rudolf Seyerlen, D. Friedrich Nippold,
Mitgliedern der Theologischen Facultät in Jena,

und

anderen namhaften Gelehrten

herausgegeben

von

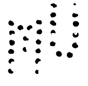
D. Adolf Hilgenfeld,
ordentl. Professor der Theologie in Jena.

Fünfundvierzigster Jahrgang.

Der neuen Folge zehnter Jahrgang.



Leipzig,
O. R. Reisland.
1902.



Inhaltsverzeichnis.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Anzeigen.

Viertes Heft.

Anzeigen.

PROGRAMM

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft

zu Haarlem,

für das Jahr 1902.

Bei Directoren der TEYLERSCHEN STIFTUNG ist keine Beantwortung eingeliefert auf die im Jahre 1899 gestellte Preisfrage:

Die Gesellschaft verlangt, auf Grund von officiellen Dokumenten, von Volkslektüre und von religiösen und politischen Schriften aus dem Ende des 16. Jahrhunderts die Antwort auf die Frage:

„Galten in unserm Lande die provinzialen Landeskirchen zu jener Zeit als modifizirte Fortsetzungen der römischen mittelalterlichen Kirche oder als neue Stiftungen?"

Von den Directoren der TEYLERSCHEN STIFTUNG und den Mitgliedern der TEYLERSCHEN THEOLOGISCHEN GESELLSCHAFT wird als neue Preisfrage gestellt, und zwar

für einen zweijährigen Termin, sodass die Antworten vor dem 1. Januar 1904 erwartet werden:

„Hat man Grund anzunehmen, dass die Mithras-Mysterien in ihrer Verbreitung von Kleinasien nach dem Westen Einfluss geübt haben auf die altchristlichen Legenden, Vorstellungen und Gebräuche? Wird dies verneint, wie hat man dann die Verwandtschaft zu erklären?"

Zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1903 bleibt die schon im vorigen Jahre gestellte Frage angeboten:

„Die Gesellschaft verlangt eine Untersuchung über die verschiedene Bedeutung, in der das Wort *Moral* gebraucht wird in der ethischen Literatur aus früherer und späterer Zeit, sowie eine Erörterung des Zusammenhangs, der zwischen jenen verschiedenen Auffassungen besteht."

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von *f* 400 an innerem Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit Lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständige zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickte Antworten fallen der Gesellschaft als Eigenthum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodass die Verfasser sie nicht ohne Erlaub-

niss der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: „Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem."

I.

Die Grundgedanken der Predigt Hosea's.

Von

Lic. theol., Dr. phil. **Boehmer,**

Pastor in Raben bei Wiesenburg i. d. Mark.

Der Prophet Hosea trat in der Blütezeit des Reiches Israel unter der Regierung Jerobeams II. auf und wirkte bestimmt noch unter Menahem. Schon lauerte im Verborgenen das Verderben und brach bald genug hervor, und vom Glanz äusserer Herrlichkeit verdeckt, nagte der Wurm am Bestand des Volkes wie des Königtums. Die Hoffnungen, welche frühere Generationen auf die Institution des Königtums gesetzt, waren dem Erlöschen nahe. Die Möglichkeit, dass ohne den völligen Umschwung der politischen und sittlich-religiösen Verhältnisse eine neue Zeit kommen könne, schien dem Propheten geschwunden. Hatte Amos mit dem ganzen Ernst sittlicher Entrüstung wilde Zornesflammen wider Israel geschleudert, so steht in Hosea's Predigt trotz aller Erregtheit der Stimmung, trotz alles Ingrimms, den er wider das unverbesserliche Volk und Königtum hegt, im Vordergrunde dennoch das sympathisch gestimmte Patriotenherz, das vom Erbarmen Jahwes erfüllte Freundesgemüt. Er redet scharf, straft mit Nachdruck, verdammt, ohne es zurückzunehmen; aber in allem Gericht, das er zu verkündigen hat, lässt er immer wieder durchfühlen, dass der Segen Jahwes bisher reichlich mit

dem Volke war, und wie alles Andere, auch das Königtum in Israel als Segnung gemeint gewesen, und nur durch die von seinen Inhabern verübten Greuel und durch des Volkes Schuld in sein Gegenteil verkehrt worden ist.

Hosea, ein etwas jüngerer Zeitgenosse des Amos, trat unmittelbar in die Fussstapfen seines Vorgängers. Etwa ein bis zwei Jahrzehnte nach ihm wirkte er in Israel. Die politischen Verwickelungen scheinen gegen damals ein wenig fortgeschritten zu sein, dagegen ist die Stufe des sittlich-religiösen Verderbens wesentlich dieselbe, wie sie von Amos gerügt worden war. Hosea drohte so deutlich und scharf mit Jahwes Gericht wie nur immer Amos. Aber die Klänge einer verheissenden Stimme sind bei ihm häufiger und herzlicher. Den Inhalt seiner Weissagungen hat der Prophet in zwei Abschnitten zusammengefasst, einem kürzeren, in welchem trotz strengster Rüge die Hoffnung überwiegt, dass die herrliche Zeit in nächster Nähe sei (1—3), und einem längeren, in dem Anklagen wegen Cultussünden und falscher Weltpolitik wider Israel mit Versicherungen der Liebe Jahwes wechseln, und erst nach den schwersten Nöten eine Umkehr des Volkes zu seinem Gott in Aussicht genommen wird (4—14). Das häusliche Missgeschick, welches dem Propheten widerfuhr, indem seine Ehefrau ihm untreu wurde, nachher aber durch Opfer seiner Liebe und durch ernste Zucht ihm wieder zugewandt wurde, stellt Hosea als ein Bild des zwischen Jahwe und seinem Volke Israel bestehenden Verhältnisses dar. Um seiner Untreue gegen Jahwe willen soll Israel fortan „nicht geliebt", „nicht mein Volk" heissen (1, 2—9): weil sie den Bealim, denen sie alles zu verdanken glauben, mit Festfeiern dienen und ihnen für die Segnungen des Landbaus danken, so droht Jahwe, ihnen die Festfeiern und den Segen des Landbaues zu entziehen (2, 4—15), alsbald aber sie bei Seite nehmen zu wollen, um sie durch freundlichen Zuspruch zu gewinnen und sie dadurch Gehorsam zu lehren (16. 17). Der Götzendienst hört auf,

Jahwe allein wird dann verehrt (18. 19), kein Tier, weder gross noch klein, wird ihnen fortan schaden, kein Feind von aussen oder von innen wird ferner den Frieden bedrohen, sondern ein fruchtbares, gesegnetes Land wird seine Erzeugnisse reichlich bringen (20. 22—24). So wird das richtige, bleibende Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volke hergestellt: Recht und Gerechtigkeit, Liebe, Güte und Treue bilden die Grundlage auf Seiten Jahwes, sie sichern den Bestand des Bundes zwischen Jahwe und seinem Volk (23. 25). Aber freilich, nicht unmittelbar, wie es 2, 15 f. schien, folgt diese neue Zeit auf die jetzige, sondern beide werden durch eine Reihe von Jahren verbunden, in denen völlige Anarchie mit allen ihren Schrecken herrscht (3, 4). Erst dann werden Jahwe und sein Volk wieder geeinigt, und ein König, der Gott wohlgefällt, David wird sie regieren.

Hatte Amos in erster Linie die Vornehmen des Landes auf ihre verderbten Sitten angeredet, so versichert Hosea im zweiten Hauptteil seines Buches zuerst, dass alle Bewohner ohne Unterschied in groben Sünden leben, fluchen, lügen, morden, stehlen, ehebrechen, nicht Treue, Nächstenliebe, noch Gott kennen: daher im ganzen Lande Hungersnot und allgemeines Sterben von Menschen und Tieren (4, 1—3). Die Hauptschuld an diesen Zuständen wird hier den Priestern beigemessen, welche die Pflichten ihres Lehramts versäumt, Götzendienst geübt und Andere dazu verführt haben (4, 1 f.). Ebenso schuldig wie die Priester sind die regierenden Kreise (5, 1 ff.). Aber das Volk wird darum nicht minder gestraft (4, 9; 5, 4). Die Strafe bleibt nicht aus; die Assyrer, die zu Hülfe gerufen waren, können sie nicht abwehren: in wildem Kriege wird Jahwe selbst (durch die Assyrer) sein Volk vernichten und aus der Heimat fortführen (5, 8—15). Erst dann, aber dann auch gewiss, wird Israel von Herzen zu Jahwe umkehren (6, 1—3). Doch als wolle der Prophet zu verstehen geben: noch ist es viel zu früh zu solchen Hoffnungen, fern ist

jene Zeit, ferner als ich früher gedacht (vgl. Cap. 1—3), hebt er aufs Neue an, die Verworfenheit Israels in allen seinen Ständen einschliesslich der Priester und der Regierenden zu schildern, zeigt, wie Raub, Mord, Blutvergiessen, Götzendienst, Saufen, Leidenschaft, Verschwörung überhandnehmen (6, 7 bis 7, 11; 8, 1 ff.). Das Gericht muss unfehlbar kommen (6, 1—4; 7, 12—16), und gerade die Bundesgenossen, die sie zur Hülfe begehren, Assur und Ägypten (7, 11), sollen ihren Untergang herbeiführen helfen (8, 13), Israel wird in fremden Ländern wohnen müssen (9, 3—6; vgl. 3, 4). Dennoch aber und trotz allem hat Jahwes Liebe zu seinem Volk seit den Tagen der Vorzeit (9, 11 —14; 10, 1 ff. 14. 15; 11, 5) kein Ende (11, 1—4. 8. 9): noch wird es einst in seine Heimat zurückkehren (11, 10 f.). Zum dritten Male hebt der Prophet an, Israels Sünden, seine Untreue gegen Jahwe, seine Unredlichkeit in Handel und Wandel von alters her den Wohlthaten Gottes von alters her gegenüberzustellen und das Volk mit Strafen zu bedrohen (12, 1 ff.), rügt in demselben Zusammenhang vor allem den Bilderdienst (13, 1 ff.) und steigert die Strafandrohung (13, 14 bis 14, 1), um dann endlich sein Volk zur Umkehr zu Jahwe zu ermahnen (2—4) und die Zukunft zu beschreiben als die Zeit der Blüte Israels, in welcher der Götzendienst aufhört, und Jahwe mit seinem Volk ganz und gar eins ist (5—9, entspricht 3, 5).

In der ganzen Predigt Hoseas klingt es durch, dass er das Verderben der Gegenwart und die Notwendigkeit des Gerichts mit dem Königtum in Zusammenhang stellt und dieses selbst als ungöttlich und verwerflich hinstellt. Während Amos Könige und Königtum selten erwähnt und weit zurückstellt, spielt dieses bei Hosea eine um so grössere Rolle. In welchem Sinn?

Nach Lage der Dinge predigt Hosea, anders als Amos, dem Königtum der Gegenwart das Gericht. Dass er nicht das Königtum als solches verurteilt, folgt aus dem

Gesamtinhalt seiner Predigt nicht minder als besonders aus seiner Stellungnahme zum davidischen Könige. Sein kurz angedeutetes hoffnungsreiches Zukunftsbild, um zweckmässig damit zu beginnen, sagt von einem König nach Davids Art.

Die Stelle 3, 5, welche den Namen David enthält, wird gewöhnlich als späterer Zusatz verdächtigt, der in Juda entstanden sei. Diesen Vorwurf muss sie mit mehreren anderen, wie 1, 7; 2, 1—3; 4, 15 a gemeinsam tragen, gleich wie 12, 3 und sonst eine Umschreibung von „Juda" für das ursprüngliche „Israel" angenommen wird. Allein die Behauptung, dass alle die genannten Stellen Interpolationen seien, erscheint willkürlich, weil Hosea auch sonst zu wiederholten Malen Juda neben Israel erwähnt, und zwar in Stellen, wo eine Streichung einfach unmöglich ist, so 5, 5. 10. 12. 13 f.; 6, 4. 11; 8, 14; 10, 11; 12, 1 [1]). Die Gründe, welche für 3, 5 die Worte ואת דוד מלכם als Glosse erweisen sollen, reichen nicht aus. Der Umstand, dass es zwischen zwei Jahwes eingeschoben ist, was ver-

[1]) Zwar erklären überscharfe Kritiker auch diese Stellen insgesamt für unecht, mindestens das Wort „Juda" für interpolirt, ausser 5, 5, wo Nowack es beibehält und nur unter dem Strich es als „zweifelhaft" bezeichnet, ob v. 5 c ursprünglich ist. Man zerstört aber damit an den genannten Stellen durchweg den schönen Parallelismus zwischen Ephraim und Juda, einfach von dem Vorurteil befangen, dass Hosea noch nichts von einem besonderen Gnadenverhältnis zwischen Gott und Gesamt-Israel gewusst habe, als wenn er von der solidarischen Zusammengehörigkeit des Nord- und Südreiches nicht überzeugt gewesen wäre. Und doch erhält man nur so eine befriedigende Auffassung des Tenors aller hoseanischen Predigten, wenn man ihn Juda in politischer Beziehung als appendix Israels, im heilsgeschichtlichen Sinn dagegen als princeps ansehen lässt. Seine Verurteilung des bestehenden nordisraelitischen Königtums insbesondere lässt auf eine stillschweigende (ausser 3, 5) Billigung des davidischen Königtums in Jerusalem schliessen. Erwähnt sei noch, dass die Annahme, alle Juda betreffenden Stellen seien eingeschoben, immer mehr Anhänger verliert, seitdem neuerdings auch Wellhausen zugestanden hat, dass sie sich in dieser Allgemeinheit nicht aufrecht halten lasse.

dächtig sein soll, zeigt höchstens, dass der Prophet die Vermittelung des zukünftigen Heils durch einen davidischen König aufs strengste in Jahwes Abhängigkeit gedacht hat. Und wer Am. 9, 11 als echt anerkennt, hat keinen Grund, dem Hosea die Vorstellung eines persönlichen Heilsbringers in der Zukunft abzusprechen. Ja, schon 2. Sam. 7 bietet Halt genug, um Hoseas Weissagung 3, 5 begreiflich zu finden. Es ist zu viel gesagt, wenn man erklärt, vom Messias könne es nicht gemeint sein, da er erst seit Jeremia so heisse, und vom davidischen König auch nicht, weil Hosea das Königtum überhaupt verwerfe. Denn erstlich kann der König aus Davids Haus sehr wohl gegenüber den nordisraelitischen Königen, sonderlich denen in Hosea's Gegenwart, als der begehrenswerte gottgefällige Herrscher erscheinen, ohne dass er unmittelbar messianischen Charakter zu tragen brauchte. Ferner darf man, da Hosea nur von Verwerfung ephraimitischer Könige redet, höchstens sagen, dass er das Königtum dieser überhaupt verwerfe (was aber auch u. E. unrichtig ist), niemals aber, dass er das Königtum als solches verurteile. — Und wenn man sogar den ganzen v. 5 streicht, weil ihm nichts auf Seiten Hoseas und seines Weibes entspreche, er vielmehr über das v. 3 Erzählte hinausgreife, so verlangt man vom Propheten zu viel, nämlich dass er sich sklavisch an die typischen Seiten seiner Erlebnisse halte, was er doch nimmer gethan hat. Was Valeton übrigens (Amos und Hosea, S. 194) gegen die Echtheit der Worte „David, ihr König" geltend macht, scheint uns aus einer einseitigen Auffassung des „Mystikers" Hosea hervorzugehen: darum, weil Hosea (Cap. 2 und 14) die persönliche Gemeinschaft Jahwes und seines Volkes zur Hauptsache macht, weil er von staatlichen Ordnungen und dergleichen sonst nichts weiss bezw. sagt, braucht er ja ein künftiges Königtum nicht auszuschliessen.

Endlich verlangt geradezu die Beziehung zu dem vorhergehenden Verse ein Wort, ähnlich dem angefochtenen.

Soll Israel sitzen אין מלך ואין שׂר ואין זבח ואין מצוה ואין אפוד ותרפים (4): so verlangt es, wenn überhaupt in v. 5 eine Änderung dieses traurigen Zustandes angekündigt wird, der Zusammenhang, dass eine Aufhebung gerade der einzelnen hier genannten Unglücksmomente darin enthalten ist. Der allgemeine Hinweis auf Jahwe und die Umkehr der Israeliten zu ihm wäre, allein genommen, recht matt: dagegen erst die Nennung des Königs David belebt die Verheissung. Will man aber fragen, warum nicht auch die Wiederherstellung der übrigen zu verlierenden Dinge in Aussicht genommen wird, so würde eine zweite vollständige Aufzählung aller Einzelheiten nicht nur ermüdend wirken, sondern sie wäre auch nicht einmal in ganz kurzen Worten zu geben gewesen. Denn beispielsweise konnte Hosea Ephod und Teraphim in der zukünftigen Heilszeit nicht auf gleiche Stufe mit König und Obrigkeit stellen. Wenn er aber den König aus v. 4 wieder aufnahm, so war dies unfraglich nicht blos das erste, sondern auch das hauptsächlichste der Momente, deren Verlust bevorstand, und es waren darin die nachfolgenden stillschweigend einbegriffen, ohne dass ihrer aller Wiederherstellung buchstäblich angekündigt wäre. Zudem fehlt, wenn man v. 5 streicht, in v. 4 ein befriedigender Abschluss, was namentlich zu Hoseas gemütvollem Charakter, zu dem Propheten der Liebe, nicht stimmen will. — Zuletzt wird übrigens auch noch das Wörtlein טוב als Beweis der Unechtheit in v. 5 geltend gemacht, da es sich, mit Jahwe verbunden, „namentlich häufig in der späteren Literatur" finde. Allein das Wort findet sich mindestens zweimal bei J (Gen. 24, 10; Ex. 33, 19) und ebenso oft bei E (Gen. 45, 18. 23), während Gen. 45, 20 (meist R zugewiesen) zweifelhaft bleiben mag. Sicher aber steht es noch bei unserem Propheten, 10, 11, was auch Nowack als echt gelten lässt, und Sach. 9, 17, was für den von Bedeutung ist, der einen Kern von Sach. 9—11 als vorexilisch ansieht. Wenn das Wort ausserdem 23 Mal

an späteren Stellen steht, so entspricht das doch nur dem Umfang der früheren und späteren Literatur. Gewiss ist es von Jahwe in der späteren Literatur häufiger gebraucht, allein was heisst hier „häufig“, wenn es etwa fünf Mal vorkommt, und wenn es viel öfter nicht mit Jahwe verbunden erscheint? Was will überhaupt „häufiger“ bei einem Wort heissen, das im Ganzen nur 30 Mal vorkommt?

Man hat nun aber ferner aus dem Gesamtinhalt seiner Predigt heraus es oft versucht, Hosea zum Urheber der in 1. Sam. 8 ausgedrückten Meinung zu machen, als sei das Königtum Israels als solches von Jahwe missfällig angesehen und nur im Zorn von ihm zugelassen worden. Aber dieser Versuch ist als fehlgeschlagen zu betrachten, er ruht auf falscher Exegese. Allerdings wird in den schärfsten Worten das Königtum der Gegenwart verurteilt und ihm der sichere Untergang als Strafe für seine Verderbtheit in Aussicht gestellt, aber stets mit der ausdrücklichen Motivirung, dass gerade dieses Königtum wegen dieser bestimmten Übelthaten dem Untergang verfallen soll. Cap. 4 und 5, 1—7 werden die Priester aller Ungerechtigkeiten und Schanden bezichtigt und ihnen die schwerste Strafe angedroht: Niemand hat je daran gedacht, hier eine Verwerfung des Priestertums überhaupt zu finden. So wird auch in 7, 3 ff. und 8, 4 das Unheil geschildert, welches durch das Königtum hereingebrochen ist, aber nicht einmal die Könige selbst werden dafür verantwortlich gemacht, wie dort die Priester, vielmehr das Volk oder eine Rotte von Verschwörern, welche die Könige nach Belieben mit List und Gewalt einsetzte. Die Beziehungen, welche 7, 3—7 zu Grunde liegen, sind uns zwar nicht mehr verständlich. Aber so viel ist klar, dass Hosea Vorgänge am Königshof im Auge hat, die ihm selbst und allen Zeitgenossen in lebendiger Erinnerung stehen. Und die Stelle 8, 4 kann contextgemäss nur auf die damaligen Könige gehen. Die Deutung auf Jerobeam (Theodoret) oder gar auf Saul (Hieronymus) ist ausgeschlossen.

Es ist nur an diejenigen Könige zu denken, welche durch Mord und Usurpation zum Thron gelangt waren (so auch Simson, der Prophet Hosea z. d. St.). Die Ausdrucksweise ist gar nicht mehr allgemein oder unbestimmt, wenn sie mit Rücksicht auf ihre Umgebung gefasst wird. Denn einmal sind die Israeliten 8, 1—3 naturgemäss die Israeliten der Gegenwart, die der Prophet anredet, nnd nichts deutet darauf hin, dass er ihre Vorfahren im Auge haben könne. Dasselbe gilt von dem, was 4 b ff. folgt: das wird ganz deutlich in v. 9, wo Assur mit Namen genannt ist, was vor Hosea nicht vorkommt. Ferner: wenn dem לא ממנו in 4 a das ולא ידצתי parallel steht, so lässt sich doch nimmermehr sagen, dass Jahwe nichts um die Wahl eines Saul gewusst habe, die vielmehr gerade in dem dieser Stelle vermeintlich entsprechenden Bericht 1. Sam. 8 vor Gott gebracht wird. Auch wird 7, 7 der Vorwurf erhoben, dass, als Israels Könige gestürzt wurden, Niemand darüber zu Gott gerufen habe: also ist der Sturz der Könige in Israel, und wären diese selbst Gottlose und Frevler, eine Sache, die Jahwe ebenso sehr angeht wie die Einsetzung von Königen. An und für sich liegt weder in dem einen noch in dem anderen der Vorwurf, dass es gegen Jahwes Willen geschehen sei. Denn nicht, dass Könige ein- und abgesetzt wurden, ist Israels Sünde, sondern diese wird erst darin offenbar, dass Niemand weder bei dem einen noch bei dem anderen Werk Jahwe zuzieht. Wäre die Einsetzung von Königen in Israel als solche als Sünde angesehen worden, dann müsste ja ihr Sturz als eine Gott wohlgefällige That gelten, und nichts weniger als das wird 7, 3 ff. ausgedrückt. Endlich weist bei Hosea nichts darauf hin, dass ihm, dem theokratisch gesinnten Propheten, das Sonderkönigtum in Israel als unüberwindlicher Anstoss erschienen sei: er hätte alsdann schwerlich 7, 5 den israelitischen König als מלכינו bezeichnet, womit er sein Regiment ausdrücklich als zu Recht bestehend anerkennt und gleichsam sanktionirt. Und zieht man sich darauf

zurück, dass jenes Wort nicht von Hosea selbst gebraucht, sondern nur anderen Leuten in den Mund gelegt werde: nun, als grundsätzlicher Gegner alles Königtums hätte der Prophet sicherlich auch den Schein seiner Anerkennung vermieden. Was alles das heissen will angesichts eines Volkes, das er von dem unrechtmässigen Bestand des Königtums der gegenwärtigen Herrscher überzeugen wollte, liegt auf der Hand.

Ja, Hosea erkennt wenigstens an einer Stelle ausdrücklich das Königtum als einen Segen von Jahwe an, indem er seinen Verlust aus dem Mangel an Gottesfurcht in Israel herleitet. Nach 10, 3 klagt das Volk: wir haben keinen König, weil wir Jahwe nicht gefürchtet haben. Daraus folgt, dass ein gottesfürchtiges Volk seinen König behalten hätte, das Königtum also dem Propheten geradezu als Lohn der Furcht vor Jahwe gilt. Dem verzweifelten Volk selbst erscheint das als der Gipfel ihrer Strafe, dass ihnen der König genommen ist. Und dass dies nicht blos eine vorübergehende Stimmung des Volkes bedeutet, zu der der Prophet sich skeptisch verhielte, beweist der begründende Zusatz: denn wir haben keine Furcht vor Jahwe gehabt. Diese Begründung jedenfalls hätte Hosea nicht ungerügt können hingehen lassen, wenn sie nach seiner Meinung falsch gewesen wäre; und indem er sie im Zusammenhang mit der von ihr begründeten Thatsache gelten lässt, hat er auch diese in dem vom Volk gemeinten Sinn anerkannt[1]).

---

[1]) Nach dem Zusammenhang ist 10, 3 als Steigerung des Gerichts gemeint. Man hat das auffallend gefunden, weil die Sprecher ihre Ohnmacht mit dem Mangel an Gottesfurcht entschuldigen und daher den Satz für später eingeschoben erklärt. Allein die Stelle will, richtig gefasst, die Stimmung des Volkes wiedergeben: wir befinden uns im Zustand der Revolution (ohne König), das ist die Strafe dafür, dass wir keine Furcht vor Jahwe kennen. Sie rühmen sich also trotzig und frech des Gerichts, in dem sie stehen. Immerhin könnte der Prophet diese Gedankenverbindung den Sprechern nicht in den Mund legen, wenn er nicht ihrem Grundgedanken zustimmte, dass der Verlust des Königtums eine göttliche Strafe ist.

Zu diesem in sich klaren Sinn der Stelle passt es, wenn das Volk sein freches Bekenntnis und seine Klage mit den Worten schliesst: והמלך מה־יעשה־לנו. Der letzte König muss gemeint sein, welcher soeben seines Thrones verlustig gegangen war, dessen Absetzung den in den vorhergehenden Worten (10, 3 Anf.) geschilderten trostlosen Zustand veranlasst hatte. Jener kleine Satz ist Begründung: wir haben keinen König, denn dieser König da (der es bisher war und nun nicht mehr ist), was sollte uns der noch helfen können? Der letzte König wäre dann noch am Leben, aber aus irgend einem Grunde ohnmächtig gewesen. Will man aber den Artikel in המלך generell fassen, so würde damit erst recht ein Licht auf die damaligen Könige fallen, von denen das Volk so wenig Gutes erwarten konnte, dass es nach all' den traurigen Erfahrungen, die es gemacht, sich sagte: lieber gar keinen König als solche, wie wir sie gehabt haben! In jedem Fall ist also auch hier die zeitgeschichtliche Beziehung notwendig, wenn es die Verderbtheit des Königtums richtig verstehen gilt: das Königtum als solches wird wie ein Segen Jahwes beurteilt, sein Untergang als Strafe für die Könige und für das Volk, das ist die deutliche Voraussetzung des Propheten.

Das steht für Hosea fest, dass das Königtum des Hauses Jehu dem Untergang geweiht sei. Daher erklärt er 1, 4 f., dass Jahwe dem Königtum des Hauses Israels ein Ende machen wolle. Indem er aber als Grund voranschickt, dass an Jehu's Haus die Blutschuld von Jesreel gestraft werden solle, zeigt er an, dass es sich lediglich um das Königtum der Nachkommen Jehu's handelt. Die Frage bleibt eine offene, ob ein neues, besseres Herrschergeschlecht den Thron besteigen werde oder nicht. Darnach ist auch die gleich folgende Drohung abzumessen, dass die Heeresmacht Israels zerschmettert werden solle: hier ist nicht von dem Untergang des Volkstums überhaupt die Rede, höchstens von einer vorüber-

gehenden militärischen und politischen Schwächung Israels. Vielmehr, dass nach erlittener Niederlage der Glanz Israels unter einem neuen König in unmittelbarer Folge wiederkehren werde, ist sogar anzunehmen, da weder in v. 4 noch v. 5 sich ein Zusatz, der lautete: „für lange“, „für immer“, oder ein ähnlicher, findet.

Erst später wird als der Israel und seinen König bedrohende Feind wiederholt der Assyrer bezeichnet und der gänzliche Untergang des Reiches und seiner Hauptstadt in Aussicht gestellt. Dem König, der alsdann regiert, wird völlige Machtlosigkeit zugeschrieben. Nach dem Verlust seines Königsthrones gleicht er dem Holzsplitter, der auf dem Wasser einherschwimmt (10, 7). Der Untergang des Königs gilt ausdrücklich als Bestrafung des Volkes (wie 10, 3): in der Frühe, d. h. unversehens, plötzlich, wird Israels König vernichtet, weil das Volk durch und durch verderbt ist (10, 15).

Wie sehr aber das Königtum dem Propheten als zum Bestande Israels sogar erforderlich erscheint, erhellt aus 11, 5, wo alsbald nach dem Untergang des einheimischen Königs ein fremder König ihnen zum Herrscher gesetzt wird, der König von Assur. Ohne irgendwelche Einschränkung, ohne Widerwillen zu bezeugen, setzt der Prophet das Königtum als selbstverständlich auch für Israel: nur dass es den Umständen gemäss fortan noch mehr als bisher ein Strafkönigtum sein wird[1]).

Nach diesem allem also finden wir von einer Verurteilung des Königtums als Institution bei Hosea keine Spur. Und die Beziehungen auf Sauls Königswahl, die man 9, 9 und 10, 9 hat finden wollen, halten bei genauer Prüfung noch weniger Stand. An jener Stelle ist von

[1]) Ausdrücklich aber ist als Grund des assyrischen Königtums in Israel die Weigerung Israels, sich zu bekehren, genannt. Jenes kann also nur vorübergehend sein, nämlich Bestand haben, bis Israels Bekehrung geschehen ist, bis nach dem Gericht, das über das ganze Volk ergeht, die Übriggebliebenen umkehren (14, 2 ff.).

Israel der Ausdruck העמיקו שחתו gebraucht, ein sehr starker Ausdruck. Nach dem Zusammenhang von 9, 7 ff. handelt es sich um Israels Widerspenstigkeit gegen die Propheten, welche im Namen Gottes ihm Weisungen erteilen: auf die gemeinste Weise sucht Israel die Propheten zu Fall zu bringen (8). Dabei erinnert der Prophet an eine früher begangene Schandthat, mit der sich die vorliegende allenfalls vergleichen lässt. Ein analoges Vorkommnis wird aus Gibea Ri. 19 erzählt, auch hier handelt es sich um einen Mann Gottes, um einen levitischen Priester, (Ri. 19, 1), an dem die Bewohner von Gibea frevelten. Ihre grauenvolle That war seitdem um ihrer Gemeinheit willen, wie leicht begreiflich, sprichwörtlich geworden, und darum darf Hosea ohne nähere Erläuterung auf sie hinweisen. Hätte er aber die Königswahl Sauls im Sinne gehabt, so hätte er sich viel deutlicher ausdrücken müssen. Der sprichwörtliche Charakter der Schandthat von Gibea kehrt 10, 9 wieder: von daher wird die verderbte Art Israels hergeleitet. „Der Krieg wider die Frevelsöhne“, von dem hier die Rede ist, findet Ri. 20 seine Erklärung, während die Königswahl Sauls keineswegs Ursache zu einem Kriege war[1]). Noch viel weniger kann die Erwähnung des Gilgal 9, 15 auf 1. Sam. 10, 14 bezogen werden: hier ist von einer Erneuerung des Königtums die Rede, zu der

[1]) Wie man auch die zweite Hälfte von 10, 9 verstehe, von einem Krieg in Gibea ist dort jedenfalls die Rede. Und der Hinweis auf einen solchen wird sich am ehesten begreifen, wenn er eine historische Erinnerung, nämlich im Blick auf Ri. 20, enthält. Und wenn man die Beziehung auf Ri. 19. 20 überhaupt damit ablehnen zu müssen meint, dass es sich dort um einen Frevel Benjamin's handelte, während das übrige Israel als Rächer des Frevels auftrat, so übersieht man, dass durch eben diesen Frevel eines Teils von Israel ein Bürgerkrieg verursacht wurde, und dass der Bürgerkrieg als Folge des frevlerischen Königtums ja eben auch das Signum der hoseanischen Zeit war. Auch unter diesem Gesichtspunkt also ist die Bezeichnung „Tage von Gibea“ treffend gewählt.

Samuel selbst auffordert. Und mit dem allgemeinen Ausdruck כל־רעתם kann nimmermehr eine so singuläre Sünde, wie es die Königswahl sein würde, gemeint sein, sondern nur eine grosse Anzahl von Sünden, eine Menge einzelner Schandthaten.

Am ehesten noch könnte es den Anschein erwecken, als ob Hos. 13, 10 f. das Verlangen nach einem König und die Einsetzung in sein Amt als sündhaft getadelt würde. Das Volk wünscht einen König und obrigkeitliche Personen (שׂרים), die in der Zeit der Not Heil und Hülfe bringen. Aber es wird die Zeit kommen, wo selbst der König nicht mehr helfen kann, der doch sonst stets geholfen hat; wo keine der regierenden Personen mehr das Unheil aufzuhalten im Stande ist. Dann wird zu Tage treten, dass der König von Gottes Zorn eingesetzt ist. Erst ex eventu also urteilt der Prophet, und das findet seine Erläuterung in dem zweiten Satz, dass der König durch Jahwes Grimm wieder entthront wird. Er, der zur Rettung des Volks und zu heilvoller Regierung gesetzt war, hat nur Verderben und den Untergang über das Volk gebracht: gerade daher der Zorn Jahwes, der seines Volkes Bestes will, und weil er das durch den König nicht schaffen kann, ihn wieder absetzt. Jetzt wird es offenbar, dass der König auch eingesetzt war von Gottes Zorn, da er ja nur Unheil über das Volk gebracht hat. Eine Beziehung auf 1. Sam. 8, 5 ist ausgeschlossen, einmal durch den völlig verschiedenen Wortlaut der Samuel- und Hosea-Stelle, vor Allem durch den Zusatz שׁופטים (10 a) und שׂרים (10 b). Solche brauchte Israel damals nicht zu erbitten und hat sie nicht erbeten. Sondern das ist nur möglich in einer Periode völliger Anarchie, wie sie im Reiche Israel, namentlich in den letzten Jahrzehnten seines Bestandes, so oft wiederkehrte. In einer solchen schrie das Volk voll Verzweiflung nach König und Obrigkeit, und auf einen König, der so zur Regierung kam und ebenso schnell wieder das Königtum verlor, etwa auf einen Sallum oder

Menahem, bezieht sich v. 11 (2. Kön. 15, 13 ff. 17 ff.). Diese zeitgeschichtliche Erklärung wird dem Text gerecht[1]).

Allein, wenn auch das Königtum mit dem Volk dem Untergang und Verderben verfallen ist, so bleibt dem Propheten doch eine kräftige Hoffnung. Und nicht blos das: er weiss uns auch Grundstriche zu einem staatlichen Zukunftsgemälde zu zeichnen. Im ersten Teil ist dieses so beschaffen, dass Israel in seinem Lande wohnen bleibt, bei Jesreel eine blutige Schlacht geschlagen wird, in der das Königshaus und Alle, die an Israels Götzendienst und Greueln schuld sind, vernichtet werden. Diese Schlacht wird von den vereinigten Heeren Israels und Judas geschlagen: denn die von Juda werden mit denen von Israel sich vereinigen, sich ein gemeinsames Oberhaupt erwählen und sich, unübersehbar an Zahl, an einem Ort versammeln[2]).

[1]) Vgl. zu der ganzen Frage Valeton (a. a. O. S. 163 ff.), der im Wesentlichen zu demselben Ergebnis kommt.

[2]) Von einer Sammlung der im Auslande „Zerstreuten" ist 2, 2 keine Rede. Diese Annahme ist gegenstandslos, da zu jeder grösseren Heeresversammlung vorher „Zerstreute" sich zusammen zu finden pflegen. Jedenfalls hat hier die Sammlung der Zerstreuten nichts mit einem „wesentlichen Zuge im Bilde der messianischen Zeit" zu thun (Simson und viele z. d. St.), da der gemeinte Zug erst später auftritt und eine ganz andere, grössere Bedeutung als dieser hat. Allerdings kommen 11, 11 Flüchtlinge vor, die aus Assyrien und Ägypten herbeieilen; allein gerade von Flüchtlingen, welche die Landesgrenze überschritten hatten, ist hier keine Spur zu finden. Die ganze Tragweite dieser Auslegung lässt sich erst im Zusammenhang mit der Echtheitsfrage von 2, 1—3 erörtern. Ein Haufe von Gründen wird ins Feld geführt, um 2, 1—3 als unecht zu erweisen, und von der Annahme der Unechtheit wird auch die Übersetzung beeinflusst. So gleich zu Anfang von 2, 1, wenn והיה mit „dann" übersetzt wird, während es doch nicht mehr heisst als „es wird (einmal) sein". Bei dieser Übersetzung kann man nicht mehr sagen, dass jenem Gerichtswort in Cap. 1 durch die Fortsetzung 2, 1—3 die Spitze abgebrochen würde. Giesebrecht (Beiträge zur Erklärung des Jesaja, S. 213) macht noch im einzelnen geltend, dass in 2, 1—3 Juda und Israel von einander geschieden werden, während das Capitel

Hier wird der fortdauernde Bestand beider Reiche vorausgesetzt, und von einem Untergang Israels ist keine Rede.

---

selbst nur von Israel spreche: allein schon 2, 1 ist nur von Israel die Rede, und wenn einmal in den folgenden Capiteln Juda erwähnt wird, so wird es gleich als späterer Zusatz eliminirt. Ferner sagt Giesebrecht, dass הארץ in 2, 3 und 2, 20. 25 offenbar verschiedene Bedeutung haben: aber warum soll das unmöglich sein? Hosea wird doch zwei Bedeutungen von ארץ kennen, und eine Verwirrung konnte nicht entstehen, wenn, wie hier, ein so grosser Zwischenraum zwischen der Anwendung des Wortes in der einen (2, 3) und in der anderen (2, 20. 25) Bedeutung bestand. Man trägt doch auch kein Bedenken, 2, 11 הציל als „entziehen", dasselbe Wort im folgenden Verse als „erretten" zu verstehen (ohne dass man darum letzteren Vers für unecht erklärt). Sodann weist Giesebrecht darauf hin, dass Israel nach 2, 20 von Jahwe ins heilige Land eingesät werde, während es nach 2, 1—3 erst dahin geschafft werde: aber ergänzt sich das nicht auf's Beste, wenn die an erster Stelle genannte Handlung als der an zweiter genannten nachfolgend gefasst wird? oder, wenn das zu künstlich erscheint, kann nicht Hosea dieselbe Sache das eine Mal unter diesem, das andere Mal unter jenem Bilde dargestellt haben? Ebenso wenig kann man sagen, dass 2, 25 neben 2, 1—3 „ganz abgerissen" dastehe: im Gegenteil, die in beiden Stellen enthaltenen Hauptgedanken bilden den Anfang und den Schluss dieser prophetischen Predigt, indem 2, 1—3 den vollen Verheissungston anschlägt, v. 25 dagegen ihn, nachdem er durch Strafreden in etwas abgeschwächt war, noch einmal voll erklingen lässt. Dann „stossen sich" auch die beiden Umwandlungen von Lo-Ammi keineswegs, sondern ergänzen sich. Und man kann, wenn man in der angedeuteten Weise 2, 1—25 als ein abgerundetes Ganze erkennt, nicht blos „versucht" (Nowack) sein, in 2, 1 „Söhne Israels" vom gesamten Volk zu verstehen, sondern man muss es sogar. Denn 2, 2 spricht nicht dagegen und 1, 9 auch nicht, da hier nach dem Zusammenhang nur Nordisrael gemeint sein kann, dort aber der Inhalt ganz allgemein ist. — Das עלו מן הארץ, was so viel Bedenken gegen hoseanische Abfassung gemacht hat, darf man weder auf die Rückkehr aus dem Exil beziehen, noch deuten als „sie brechen aus dem Lande hervor" (weil ihnen seine Grenzen zu eng geworden sind), sondern es ist ganz allgemein zu belassen: „sie ziehen herauf aus dem Lande", nämlich von allen Seiten auf irgend eine (nicht bezeichnete) Höhe. Wahrscheinlich ist nach dem Zusammenhang, weil sie den Tag von Jesreel vollziehen helfen sollen, diejenige Höhe gemeint, auf der sie sich versammeln und von der aus sie in die Ebene Jesreel hinabsteigen.

Wegen der anarchischen Zustände, die in Israel öfter vor den Augen des Propheten eintraten, konnte diesem leicht die Aussicht in den Bereich der Möglichkeit kommen, dass Israel, der immerwährenden Revolutionen müde, sich an das stammverwandte Juda und sein beständiges Regiment, das davidische Haus, anschliessen werde. Nachdem sie von Gott wieder zu Gnaden angenommen sind, ist ihnen als ihre Hauptaufgabe der Kriegszug wider die herrschenden Greuel des Götzendienstes und der Sittenlosigkeit, wider deren Vertreter, die Könige, die Priester und Regierenden des Volkes (wenn wir den „Tag von Jesreel“ 2, 2[1]) aus dem Gesamtinhalt des Buches auslegen dürfen), vorgeschrieben. Das hier erwähnte Oberhaupt wird mit Namen genannt 3, 5, wo, nachdem der Untergang des politischen und theokratischen Bestandes Israels geschildert ist, gezeigt wird, wie die Israeliten den König Juda's, den König aus Davids Stamm, aufsuchen und sich seiner Herrschaft unterordnen. Das Königtum Davids gilt hier als die Bürgschaft des Segens Jahwes: wo der König David regiert,

---

Gegen die Beziehung auf das Exil spricht, dass עלה von der Rückkehr aus dem Exil keineswegs als terminus technicus gebraucht wird, dass es überhaupt von den Reisen nach Juda, ebensowohl aus Ägypten als Nordisrael wie Assyrien und Babylonien gleichmässig angewandt wird, und dass vor Allem הארץ in der Bedeutung „Land des Exils“ nicht nachgewiesen ist. Wird es aber notwendig vom Lande Israel verstanden, so wäre doch an ein Hervorbrechen zur Erweiterung der Grenzen zu denken unmöglich, weil hier ja gerade die Hauptsache, die zu engen Grenzen und die Absicht ihrer Erweiterung, ergänzt werden müsste. Ausdrücke, die in späterer Zeit einen terminus technicus bilden, brauchen oder können es sogar nicht von Anfang an sein, und es ist gut, wenn wir Gelegenheit haben, sie in ihrer ursprünglichen, allgemeinen Bedeutung nachzuweisen.

[1]) Es liegt aber auch in der Wahl des Wortes Jesreel ohne nähere Erklärung ein Hinweis auf seinen appellativen Charakter: wiewohl das Volk in schwerem Kampfe decimirt ist, wird es doch jetzt eine stattliche Versammlung bilden und dem Namen „Jesreel“ = „Saatfeld Gottes“ durch seine grosse Anzahl Ehre machen (vgl. 2, 25).

wird er um des Segens Jahwes willen aufgesucht. Und andererseits: wo Israel Jahwe findet, ist er mit David, dem Könige, verbunden. Wer an die Wiedervereinigung der getrennten Reiche unter einem Oberhaupt so grosse Hoffnungen knüpft (2, 2) und auf den König David die Zukunft des Volkes aufbaut, kann im Königtum nimmer etwas Verwerfliches, sondern nur die gottgeordnete Verfassung des Reiches erkannt haben.

Im zweiten Teil seines Buches weiss Hosea ausser gelegentlichen Seitenblicken auf Juda, die sich aus seiner oben gezeichneten Stellung begreifen, nur von dem Nordreich Israel zu sagen, dass alle seine Flüchtlinge und Gefangenen aus den fremden Ländern Ägypten und Assyrien sich einstellen und dann im Frieden ihre Heimat bewohnen werden. Hatte der Prophet früher seinem Volk selbst die sittliche Kraft zugetraut, sich wider die Greuel in seiner Mitte zu erheben und das Gericht über sie zu vollziehen, so war er jetzt im Blick auf die immer fortschreitende Entsittlichung dahin gelangt, nur von einem Gericht, vollzogen durch ein auswärtiges Volk, das durch Krieg, Mord, Brand und alle Schrecken den Bestand Israels aufs Äusserste gefährdete, die sittliche Erneuerung Israels abzuleiten. Daher auch der grosse Unterschied zwischen den beiden Teilen seines Weissagungsbuches. Im ersten Teil wagt sich Hosea über den historischen Verlauf der Dinge im Einzelnen Vorstellungen zu machen, ein gemeinsames Oberhaupt, den König David (2, 1 ff.; 3, 5) anzusetzen. Im zweiten Teil dagegen fehlt ihm jegliche Grundlage, nach so gewaltigen zu erwartenden Umwälzungen sich ein klares Bild von den nationalen und politischen Verhältnissen des Volkes Israel in der Zukunft zu machen. Er begnügt sich mit der allgemeinen Versicherung, dass Israel aus der Fremde von Jahwe wieder in die Heimat zurückgeführt werden werde. Daher wäre es ganz unrichtig, wollte man aus der Nichterwähnung des Königs der Zukunft im zweiten Teil des Hosea weitgehende Folgerungen ziehen.

Was Hosea über König und Königtum überhaupt urteilt, steht, wie wir sahen, gerade aus dem zweiten Teil seines Buches fest. Dass er darum ein zukünftiges Königtum bestimmt habe fallen lassen, darf man ebenso wenig sagen, als Grund zu der Auffassung vorhanden wäre, Hosea habe die Vorstellung vom Bunde Jahwes mit den Tieren zu Gunsten Israels oder vom Aufhören des Krieges in der Zukunft, worüber er 2, 20 weissagt, später aufgegeben. Vielmehr genügt es, festzustellen, dass unter gänzlich veränderten Verhältnissen Hosea kein ins Einzelne gehendes Zukunftsbild zu malen sich getraute. Auch darf erinnert werden, dass, nachdem er schon im ersten Teil seines Buches über die Zukunftsaussichten Israels sich näher ausgesprochen hatte, er es für unnötig hielt, das dort Gesagte zu wiederholen, vielmehr es dem Leser überliess, die erforderlichen Einschaltungen und Modificationen selbst zu vollziehen. Widerrufen jedenfalls hat er die im ersten Teil seines Buches niedergelegten Weissagungen niemals. Und dass er sie in sein Buch aufnahm, ist ein starker Beweis dafür, dass er sie der Aufbewahrung für wert erachtete.

Das ist also dem Propheten nicht die Hauptsache, die Art und Weise zu beschreiben, wie die politischen und nationalen Verhältnisse sich gestalten werden. Auch nicht der König der Zukunft steht ihm im Vordergrund seiner Erwartungen. Er erwähnt ihn zwar eindringlicher als Amos, doch auch nur wie nebenbei. Worauf es ihm ankommt, das ist vielmehr allenthalben das auch bei ihm (wie bei Amos) gepriesene persönliche Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volk. In mannigfachen lieblichen und herrlichen Bildern wird die Gemeinschaft zwischen Gott und Israel gemalt, werden ihre segensreichen Folgen geschildert. So 2, 21 f.; 3, 5; 14, 5—9: die Liebe Jahwes zu seinem Volk macht dessen Abfall und seine Folgen wieder gut. Die Frucht dieses richtigen und guten Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volk ist die Fruchtbarkeit des Landes

(2, 23 f.; 14, 8—9), sowie der Schutz vor allen Feinden, kriegerischen Nachbarn wie schädlichen Tieren (2, 20)[1]).

Ja, dass Jahwes Liebe für Israel unverlierbar sei, dass über alles Greuelleben seines Volkes Jahwes sittliche Majestät triumphire, dass die Zeit des vollkommenen Segens trotz der trüben Anzeichen der Gegenwart für Israel kommen müsse, — mit einem Wort: dass Israel Jahwes Volk sei und bleibe immerdar, das ist es, worauf bei Hosea aller Nachdruck ruht. Dass alsdann ein König, und zwar aus Davids Stamm, regieren werde, war ihm so selbstverständlich, dass er darüber nicht viel Worte machte. In der Hauptsache also hat Hosea keine andere Stellung zur Bedeutung des Königtums in der Zukunft als Amos. Dem Königtum der Gegenwart tritt er näher, weil er durch den Gang der Ereignisse dazu veranlasst wurde. Aber eine zukünftige Königsherrlichkeit vorauszusehen und auszumalen, hat er aus demselben Grunde sich nicht herbeigelassen. Er weiss nicht einmal von einer Oberherrschaft Israels über die benachbarten Stämme, sondern beschränkt Jahwes Volk auf sein eigenes Land. Auch nach dieser Richtung hin tritt ihm also der Liebesbund zwischen Jahwe und seinem Volk so sehr in den Vordergrund, dass er nationale und politische Fragen zurückstellt[2]).

---

[1]) Man hat deswegen kein Recht, wie es z. B. Valeton (S. 198 f.) thut, etwas „Üppiges, um nicht zu sagen Sinnliches“ in Hosea's Heilserwartung zu finden und ihn darüber gleichsam zu entschuldigen. Denn dasselbe Gepräge trägt die Heilserwartung der alttestamentlichen Offenbarungsstufe mehr oder weniger bei allen Propheten.

[2]) Mit Recht weist Valeton mehrfach (a. a. O., z. B. S. 84) darauf hin, dass Hosea in einem Zukunftsbild wie 13, 5—9 Alles weglasse, was an Staatseinrichtung oder Volksorganisation erinnere; eher könne man von einem „Paradieszustand“ bei ihm reden, so 2, 18—23. Allein deswegen ist doch nicht ausgeschlossen, dass er etwas Ähnliches wie staatliche Organisation in der Zukunft gekannt hat, und der Hinweis auf „David, den König“ (3, 5) würde das sogar verlangen. Die Kürze dieses Hinweises hinwiederum zeigt, dass derartige Momente unserem Propheten nebensächlich sind.

Analog dieser Voranstellung des persönlichen Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volk ist die Bedingung, unter welcher eine Wiederanknüpfung dieses Verhältnisses möglich ist, eine mystisch begründete, die stark urgirt wird. Schon 2, 15 ff. ist der persönliche Zuspruch Jahwes, an sein Volk gerichtet, das Erste, was eine Besserung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel anbahnt. Eine vertrauliche, liebevolle Ansprache Gottes an sein Volk, die ein heftiges Erschrecken der Israeliten über die für ihren Götzendienst erlittene Strafe voraussetzt (s. 2, 11—15), so dass Gott nun wieder, nachdem die Strafe Segen gewirkt, den Schrecken aufheben will, bereitet die Schilderung der äusseren Segnungen, die Jahwe für sein Volk bereithält, vor. Auch 3, 5 ist nach der Zeit des Elendes die Umkehr des Volkes zu seinem Gott so beschrieben, dass die früheren Götzendiener nunmehr die Furcht Jahwes gelernt haben und in der Furcht Jahwes, in ehrerbietiger Scheu um seiner Heiligkeit willen zu Jahwe herzueilen (פחדו אל).

Noch deutlicher tritt die Voraussetzung, dass eine Wandlung des Verhaltens Israels zu seinem Gott unbedingt nötig sei, wenn es besser mit ihm werden solle, im zweiten Teil des Buches hervor. Erst Erkenntnis ihrer Schuld führt die Israeliten zu Jahwe zurück (5, 15) und legt ihnen die zuversichtliche Bitte um Erneuerung ihres Volkstums in den Mund, giebt ihnen das Gelübde ein, dass sie Jahwes Gemeinschaft vor Allem wollen suchen und von ihr allein sich allen zu erwartenden Segen versprechen (6, 1—3). Jahwe erkennt auch diese Gesinnung als die richtige an (6), aber er weiss auch, dass Israels Liebe zu ihm oberflächlich ist und nicht lange Stand halten wird (6, 4). Darum weist er sie ab und stellt vorerst weitere Strafen in Aussicht, damit jene richtige Gesinnung die nötige Vertiefung erfahre (5; 7 ff.). Endlich wird am Schluss des Buches der künftigen Segenszeit die ernste Ermahnung zu einem Buss- und Bittgebet an Jahwe vorangestellt (14, 2—3)

und das Gelübde erwartet, dass sie fortan ihre bisherige Hauptsünde meiden wollen (4 a. b), und Israel die getroste Zuversicht in den Mund gelegt, dass für sie in ihrer Verwaistheit bei Jahwe noch Erbarmen zu finden sei (4 c). Ein innerlich umgewandeltes Volk also ist es, welches in dem neuen Reich in der Gemeinschaft Jahwes steht, welches nicht blos die alte, sündhafte Lebensweise, sondern auch die frühere Gesinnung dahinten gelassen hat und von ganzem Herzen sich zu Jahwe hält. Mit dieser Hauptsache also hat das Königtum der Zukunft wenig oder nichts zu thun.

Und wodurch ist jene innere Umwandlung bewirkt worden? Zunächst fällt als Grund das Gericht Jahwes in die Augen; aber nicht dieses allein, sondern mehr noch vermochte nach des Propheten Urteil die Erinnerung an Jahwes Wohlthaten, die er in vergangenen Zeiten an seinem Volke gethan hatte. Sonderlich am Schluss seines Buches greift er in die Vergangenheit und ruft inmitten der ernstesten Drohungen die Erinnerung an die treue Fürsorge, die Jahwe für Israel in der Vergangenheit bewiesen, wach, wie er ja freilich nicht minder auch den Nachweis zu führen sucht, dass schon damals den Wohlthaten Jahwes Undankbarkeit und Ruchlosigkeit der Vorfahren entsprochen hätte. Um so mehr Grund für die Erwartung, dass endlich einmal der Treue Jahwes das Wohlverhalten Israels begegne und mit dem Grundsatz Jahwes: Israel, mein Volk, die Antwort Israels: Jahwe, mein Gott, übereinstimme (10, 9; 11, 1—4. 8 f.; 12, 4—6. 10 f. 13 f.; 13, 4—6)[1]).

[1]) Wohl hat auch Amos Stellen, welche die Liebe Jahwes in der Vergangenheit beleuchten. Aber sie dienen dort im Zusammenhang lediglich dazu, die Schuld Israels grösser erscheinen zu lassen, die Drohungen wider das Volk zu schärfen, ohne dass ein Versuch gemacht würde, dadurch Beschämung zu wecken; noch viel weniger aber werden sie mit einer zukünftigen inneren Erneuerung des Volkes in Zusammenhang gebracht (Am. 2, 9 ff.; 4, 6 ff.; 5, 25; 9, 7). Man

Israel, in Zukunft ein auf die persönliche Gemeinschaft mit Jahwe gegründetes und dadurch beglücktes Volk: das ist es, was Hosea in Aussicht stellt. Auch Juda ist hierbei mit Israel zusammengefasst und erscheint als dessen Anhängsel. Während es im ersten Teil Israel gleichgeordnet wird (2, 1—3), findet es im zweiten Teil nur nebenbei Erwähnung (5, 5. 10. 12; 6, 4 u. ö.), so dass es scheint, der Prophet habe, was er dem Nordreich Israel drohte und verhiess, auf Gesamt-Israel bezogen. Näheres lässt sich schwerlich darüber sagen, da unserem Propheten die politische Gestaltung der Zukunft gänzlich hinter die mystisch fundamentirte Gemeinschaft zwischen Jahwe und seinem Volk zurücktritt. Der davidische König ist ihm ein selbstverständliches, weil herkömmliches Stück des zukünftigen Volksbestandes, nicht aber notwendige Voraussetzung oder gar unumgängliche Vorbedingung des zu erwartenden vollkommenen Glückes.

Demnach kennt auch Hosea das Königtum in Israel wesentlich als eine von Jahwe gewollte und geleitete, rettende, segnende, heilbringende Macht. Sein Verwerfungsurteil, seine Gerichtspredigt gilt den Königen der Gegenwart wegen ihrer Unwürdigkeit. Für die Zukunft ist selbstverständliche Voraussetzung das Regiment eines davidischen Königs, ohne dass auf dieses indes irgendwelcher Nachdruck fällt. Von Jahwes Königtum endlich ist nicht nur keine Rede, sondern es wäre auch nach der Gesamtanschauung Hosea's, dem Jahwes mystisch fundamentirte Gemeinschaft mit seinem Volk die Hauptsache ist, für die Benennung Jahwes als König hier kein Raum. Im Gegenteil, was an diese Auffassung von ferne erinnern könnte, ist hier einmal in rein abwehrendem Sinne gebraucht.

---

vergleiche diese Stellen bei Amos mit den vorhin genannten bei Hosea, und man wird nicht verkennen, dass ein Fortschritt in der Betrachtung der Vergangenheit des Volkes vor Augen liegt. Äusserungen wie Hos. 11, 2 f. 8 f. wären bei Amos ebenso undenkbar wie das bussfertige Flehen an Stellen wie Hos. 5, 15 ff.; 14, 2 ff.).

„Wenn die Israeliten wie eine störrige Kuh störrig sind, da sollte Jahwe sie wie Lämmer auf weiter Aue weiden?“ so heisst es in einer Warnung 4, 16. Immerhin ist hier lehrreich, dass Jahwe als Hirte auch Hosea nicht unbekannt ist, also auch er Jahwes Bemühungen zum Heil seines Volkes unter diesem Bilde sich vorstellt, also auch in seiner, wenngleich sehr indirecten Weise Jahwes Heils-Königtum anbahnen hilft.

II.

Die sittlichen Anschauungen des Hebräerbriefes,

vor Allem im Verhältnis zu den religiösen Voraussetzungen des Verfassers.

Von

Dr. G. Hoennicke,

Privatdocent der Theologie in Berlin.

Einen wichtigen Beitrag für die schwierigen Einleitungsfragen des Hebräerbriefes hat zuletzt Harnack in einem interessanten Aufsatz: „Probabilia über die Adresse und den Verfasser“ [1]) geliefert, indem er die Hypothese aufstellt, dass Prisca (Act. 18, 18. 26; Röm. 16, 3; 2. Tim. 4, 19) den Brief geschrieben habe. Bei der Beweisführung lässt Harnack die Reflexion über den religiösen Charakter des Schreibens zurücktreten. Er stützt sich vor Allem auf die schriftstellerische Eigenart, auf die Personalnotizen und auf die Geschichte des Briefes in der

---

[1]) Vgl. Zeitschr. für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums, 1900, S. 16—41.

Kirche. Die Annahme dieser Hypothese wird davon abhängen, ob man die Voraussetzungen teilt, von denen Harnack ausgeht. Denn einmal ist die Frage die, ob der Brief an einen Bruchteil der heidenchristlichen Gemeinde zu Rom mit dem Zweck geschrieben ist, den kleinmütigen und schlaffen Zustand durch eine kraftvolle Ermahnung zu heben, sodann, ob der Lehrtypus, der uns im Hebräerbrief entgegentritt, „eine vollständige Indifferenz gegenüber dem Unterschied des jüdischen und paulinischen Christentums im Sinne des späteren Paulinismus" zeigt, so dass das Schreiben geraume Zeit nach dem Tode des Paulus verfasst wäre[1]). Wir stellen hier die erste Frage zurück[2]) und richten nur auf die zweite unser Augenmerk, auf die nach dem theologischen Standpunkt des Verfassers. Und zwar liegt es nahe, hier zunächst die sittlichen Anschauungen zu untersuchen, da in dem Hebräerbrief aller Lehrstoff der Zurechtweisung untergeordnet ist und es dem Verfasser vor Allem darauf ankommt, über die rechte Art des christlichen Lebens zu belehren. Es machte sich in dem Leserkreis ein Nachlassen der Glaubenskraft, ein Schwanken der sittlichen Energie bemerkbar (5, 11; 6, 12; 12, 3 *ἐκλυόμενοι ταῖς ψυχαῖς*). Man zweifelte an den christlichen Lehren, da das Siegel der Verheissung, die Parusie, nicht in Erfüllung zu gehen schien. Man war enttäuscht über die Verkündigung der Glaubensboten und wurde gleichgültig gegen den Glauben (3, 12 f. 19; 4, 1. 11; 6, 1. 2; 10, 19 f.; 12, 25). Man zeigte Interesse

---

1) Vgl. a. a. O. S. 31. 36 und Dogmengeschichte, I³, S. 88. 92. 114. 279 f., Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, II, 1. 475 f.

2) Vgl. Hilgenfeld in dieser Zeitschrift, 1858, S. 109; 1879, S. 430, sowie Einleitung in das Neue Testament S. 360 f. 365, und Weiss, Einleitung in das Neue Testament², S. 336 f. Dass dagegen die Position, die neuerdings Zahn (Einleitung in das Neue Testament, II², S. 110 f., auch Realencyklopädie f. protest. Theologie und Kirche, VII³, S. 498) in dieser Frage einnimmt, unhaltbar ist, hat bereits Harnack (a. a. O. S. 16 f.) erwiesen.

für fremdartige Lehren, die vor Allem Speisefragen behandelten[1]). Man mied die Gemeindeversammlungen (10, 25) und suchte sich den Verfolgungen, die über die Christen ausgebrochen waren, zu entziehen (3, 6; 12, 3). Demgegenüber will der Verfasser seine Leser überzeugen, was sie an Christus und seinem Werk haben. Er schildert das Christentum als die Vollendung der Offenbarung, als die vollkommene Heilsanstalt und sieht in Christus den Bürgen für die Wahrheit des neuen Bundes der Sündenvergebung (7, 22), — den Bürgen, welchen Gott mit einem Eidschwur zum Priester in Ewigkeit bestellt hat. Dabei ist charakteristisch, dass der Verfasser den Unterschied des alten und neuen Bundes durch den Unterschied des Irdischen und Himmlischen, der vergänglichen Erscheinungswelt und der unvergänglichen, urbildlichen Welt klar macht. Zwei Punkte sind es demnach, die das religiöse Interesse unseres Verfassers kennzeichnen: die Nichtigkeit des alten Bundes und Christi Person sowie hohepriesterliche Leistung. Mit beiden Punkten hängen die sittlichen Anschauungen eng zusammen.

I.

Es wäre nicht richtig, wollte man in einem Schreiben, wie es der Hebräerbrief ist, eine psychologisch-anthropologische Gesamtanschauung suchen. Die Willensfreiheit wird anerkannt, ohne dass besonders über die Macht der Sünde reflectirt würde. Den Grund der Sünde sieht der Verfasser in der dem Menschen anhaftenden, natürlichen Schwäche und betrachtet als die Hauptpflicht in diesem Leben den Glauben, da der Glaube den Zutritt zu dem himmlischen Leben gewährt (4, 2. 3). Und zwar wird der Glaube charakterisirt als *ἐλπιζομένων ὑπόστασις* und *πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*. Beide Merkmale, für

[1]) Vgl. Hilgenfeld, in dieser Zeitschrift, 1879, S. 430, und Weiss, a. a. O. S. 354.

sich selbstständig, hängen eng zusammen, insofern das zweite Merkmal zur Bestimmung des ersten dient. Denn erst *πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* zeigt, in welchem Verhältnis der Glaubende zu dem Glaubensobject steht[1]); *πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομενων* ist passivisch zu verstehen: Überführtsein von dem Bestand der unsichtbaren Welt, von der Existenz Gottes und seiner Vergeltung. Obwohl hier das theoretische Moment in dem Vordergrund steht, so beweist doch gerade das erste Merkmal, wie überaus sittlich der Glaube gedacht ist. Denn *ἐλπιζομένων ὑπόστασις* ist nichts Anderes als das Beharren bei Gehofftem. Von hier aus ist klar, dass der Glaube im Hebräerbrief sich eng mit dem Begriff der Treue und des Gehorsams berührt. Es gilt, treu zu sein gegen Gottes Verheissungswort; es gilt, nicht feige nachzugeben, sondern mutig, rückhaltslos, unter Verzicht auf irdische Annehmlichkeit den Glauben zu bekennen, sich an den Unsichtbaren zu halten, als sähe man ihn. Da aber Christus nicht direct als Inhalt des Glaubens in Betracht kommt, so fehlt eine besondere Beziehung des Glaubens zur Busse, zur Reue und den entsprechenden Leistungen des Willens; Busse und Glaube werden nur neben einander gestellt (6, 1). Dagegen ist das Verhältnis des Glaubens zur Hoffnung ein enges, wie auch die Hoffnung wiederholt als Mittelpunkt des ganzen Christenlebens erscheint. Gehofftes ist eben der Inhalt des Glaubens. Der Glaube erweist sich als solcher, der hofft (3, 6; 6, 11. 18; 10, 23. 35). Freilich fliesst der Glaube nicht mit der Hoffnung zusammen. Denn da der Glaube ein Verhalten zu den *ἐλπιζόμενα* ist, so setzt der Glaube die Hoffnung bereits voraus; andererseits ist die Hoffnung nicht in gleicher Weise Bundespflicht wie der Glaube. Und nur insofern berührt sich

---

1) Wenn v. Soden in dem neuesten Commentar (Handcomm., III 2³, S. 79) *ἔλεγχος* nur als ein in *ὑπόστασις* bereits eingeschlossenes Element auffasst, so verkennt er damit vollkommen die Gedanken des Verfassers Cap. 11.

die ethische Pflicht der Hoffnung mit der des Glaubens, als in jeder Bethätigung der Hoffnung ein Glaubensmoment enthalten ist; denn während der Glaube sich auf das bezieht, was gegenwärtig besteht, während der Glaube schon in der Gegenwart die verheissenen Heilsgüter erfährt, ist der Blick bei der Hoffnung lediglich auf die Zukunft gerichtet.

Das stetige Festhalten des Glaubens und der Hoffnung führt nach dem Gesetz, das für alle sittliche Übung gilt, zur Geduld und Standhaftigkeit (6, 12. 15). Die Grundlage der *ὑπομονή* bildet der Glaube, und die *μακροθυμία* ist nichts Anderes als der Glaube in den Anfechtungen, als der Mut, Gott trotz aller nicht verstandenen Not gehorsam zu sein. Wenn diese Eigenschaften im Hebräerbrief besonders hervorgehoben werden, so geschieht dieses, weil die Leser durch Verfolgungen zu leiden hatten, ohne sich zum Standhalten als sittlich fähig zu erweisen. Dabei ist *ὑπομονή* und *μακροθυμία* um so nötiger, da nach Meinung unseres Verfassers das sittliche Leben Fortschritte machen muss. Cap. 5 und 6 tritt dieser Gesichtspunkt hervor. Die Leser, welche auf ein langes Christenleben zurückblicken, welche sich schon durch Mildthätigkeit gegen die Christen (6, 10), durch Ausdauer in schweren Verfolgungszeiten bewährt haben, welche mit den Gefangenen litten und die Confiscation ihrer Güter ertrugen (10, 32 f.), sollen nicht infolge ihrer gegenwärtigen Energielosigkeit (5, 11) hinter der christlichen Entwicklungsstufe zurückbleiben, die *τελείωσις*, die Vollendung des schon gewonnenen religiösen Besitzes, das Ziel des sittlichen Lebens, die Teilnahme an Gottes Heiligkeit (10, 2. 10; 12, 10) verscherzen. Was der Christ innerlich bereits besitzt, den Zutritt zum himmlischen Heiligtum, werde äusserlich erst in der Zukunft hervortreten. Wer aber träge sei im Lernen und Verstehen, der sei auch träge im Glauben und in der Hoffnung. Ist dieses das Streben nach Vollkommenheit in intellectueller Beziehung, so ist es in

moralischer die Heiligung, der *ἁγιασμός*. Dabei müssen wir zweierlei beachten[1]): *ἁγιασμός* bezeichnet nicht ein Verhalten, sondern einen Zustand, wiewohl bisweilen in diesen das ernste Verlangen, die Gabe der Gottgeweihtheit zu bewahren, eingerechnet wird[2]). Sodann: über die Sünde wird wenig reflectirt. Es wird mehr die active Bethätigung der Gerechtigkeit als Object der sittlichen Arbeit hervorgehoben. Mit scharfen Worten wird die Pflicht betont, die Sünde des Unglaubens zu meiden, die sich in den Leiden als versucherische Macht offenbart (12, 4), die natürliche Schwäche zu überwinden, die Weltliebe aufkommen lässt, die Versuchungen zu bekämpfen, indem sich die Sünde unter dem Schein des Guten vor Augen stellt, in Wahrheit aber unter die Herrschaft des Satans führt (3, 12. 13; 2, 14). Die Gerechtigkeit andererseits denkt sich unser Verfasser als eine inhärente Eigenschaft, als gottwohlgefällige Beschaffenheit, wie dieser das gläubige Verhalten entspricht (11, 4. 5. 7; 13, 1 f.). Wird somit überall die Verbindung mit dem Glauben betont[3]), so kann man gleichwohl nicht sagen, dass der Glaube die Grundlage der gesamten sittlichen Lebensgestaltung bildet. Wenn man gewöhnlich auf 12, 28 verweist und meint: unser Verfasser betrachte hier das sittliche Handeln als einen Gottesdienst, so übersieht man, dass 12, 28 ebenso wie 9, 14 *λατρεύειν* im religiösen Sinn steht, so dass der Gottesdienst als ein überweltliches Leben erscheint. Zudem ist im Hebräerbrief die Vorstellung eines allgemeinen Priestertums schon dadurch ausgeschlossen, dass das Hauptinteresse

---

1) Bei dieser Ausführung ist die Voraussetzung die, dass die Begriffe *ἁγιάζειν* (2, 11; 10, 10. 14; 3, 14; 4, 2; 6, 17; 7, 25; 9, 28 u. a.), *καθαρίζειν*, *ἐγγίζειν*, *προσέρχεσθαι* von dem Verfasser rein religiös gebraucht sind. Zu der Annahme einer Übertragung der Begriffe auf das sittliche Gebiet liegt kein Grund vor.

2) Vgl. 12, 14 *διώκετε τον ἁγιασμόν*!

3) Vgl. besonders 11, 6 und Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, II[3], S. 280 f.

des Verfassers auf die hohepriesterliche Leistung Christi gerichtet ist [1]). Vielmehr, neben der religiösen Betrachtungsweise ist ein Ansatz zu einer gesetzlichen Auffassung zu bemerken. Denn schon durch die eigentümliche Auffassung des Glaubens ist dieses bedingt. Der Glaube kommt wesentlich als Mittel in Betracht, die Verheissung definitiv zu ererben, und wird erst in zweiter Linie als Kraft zur That gefasst, als Kraft zum *καρτερεῖν*, zum *μὴ ἀποβαλεῖν τὴν παῤῥησίαν* (11). Der Glaube stellt sich nicht als Kraftfülle dar, die es mit innerer Notwendigkeit zum Handeln kommen lässt. Der Glaube ist vor Allem Beharren bei dem göttlichen Verheissungswort, und nur insofern gehören Glaube und Werke zusammen. Andererseits ist auch das charakteristisch, dass bei dem Hinweis auf die Aneignung der Wirkung des Opfers Christi nie von dem Glauben die Rede ist, sondern vom *κατανοεῖν* (3, 1), *κρατεῖν* (3, 6; 4, 14; 6, 18), *ὑπακούειν* (5, 9)[2]). Sodann werden neben den heroischen Tugenden der *ὑπομονή* und *μακροθυμία* einzelne gute Werke betont: 10, 24 ist von einem *παροξυσμὸς ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων* die Rede und 6, 10 von einem *διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες*. Dabei ist charakteristisch der Wert, der auf das Wissen gelegt wird. Erkenntnis, Tüchtigkeit sittlicher Intelligenz ist für unseren Verfasser ein für die Bewahrung des Christenstandes unumgänglicher Besitz (Cap. 5 Ende und 6, 1). Endlich steht neben dem Glauben selbstständig das Gewissen, neben *πίστις συνείδησις* (9, 9. 14; 10, 2. 22; 13, 8. 18). Und zwar bildet dieses einen Teil der natürlichen Ausrüstung des Menschen. Es umschliesst zunächst ein Gefühlsmoment, dann ein Wissensmoment. Es ist nicht ein Verhalten zu Gott, sondern es ist das Bewusstsein der

---

[1]) Vgl. neuerdings Kutter, Das Hohepriestertum Jesu Christi nach dem Hebr. (Theol. Zeitschr. aus der Schweiz, 1897, S. 13 f.), und A. Schmidt, Hebr. 4, 14—5, 10 (Programm, Doberan 1900).

[2]) Vgl. bereits v. Soden, a. a. O. S. 95.

begangenen That, das Bewusstsein der sittlichen Qualität der einzelnen Handlung.

II.

Derselbe Zug zur Gesetzlichkeit findet sich aber auch in den Anschauungen des Verfassers über die Kraft, über die Motive und Norm des sittlichen Verhaltens. Wenn von *καλὴ συνείδησις* (13, 18) die Rede ist, so ist der Gedanke der, dass jede gute Handlung sich in einem guten Gewissen vollenden muss. Ein gutes Gewissen ist der Ausdruck eines heiligen Lebens. Dabei geht unser Verfasser von der Voraussetzung aus, dass der Einzelne in der Taufe vermöge des Blutes Christi vom bösen Gewissen befreit, rein von Schuld erklärt ist, wodurch die Möglichkeit einer realen Heiligungskraft sich darbietet. Indes ist die Betrachtung eine rein religiöse. Es ist nur an die Stillung des Schuldbewusstseins gedacht, nicht an die sittliche Reinigung oder Aufhebung der Sündenherrschaft[1]). Denn, wenn auch 1, 3 ein *καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν* erwähnt wird, 9, 14. 22 ein *καθαρίζειν*, so wird doch 9, 13. 14 *καθαρίζειν* dem *ἁγιάζειν* völlig gleichgesetzt. Zudem besteht die Wirkung des Opfertodes nur in der Versetzung in den Stand dauernder Gottesgemeinschaft. Des Näheren ist die Vorstellung die: indem Christus als Hoherpriester in das Allerheiligste, d. h. in den Himmel, einging und sein Blut als Versöhnungsopfer darbrachte, hat er ein für alle Mal das Bewusstsein der Gottesgemeinschaft bewirkt, so dass nunmehr in das Verhalten der Gläubigen eine gottgemässe Richtung, gleichsam ein Vorgeschmack aus der oberen Welt gekommen ist[2]). Und indem Christus als der Erhöhte vor Gott sein Opfer stets geltend macht, für die Seinen eintritt (7, 12), ihnen in jeder Lage Hülfe

---

[1]) Vgl. dagegen A. Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit, IV, S. 180.

[2]) Vgl. besonders 6, 4 *δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος*.

zu teil werden lässt (2, 18. 19; 5, 1 f.), bietet das Verbundensein mit Christus die Kraft und zugleich die Gewähr, das Lebensziel zu erreichen. Man darf die Vermutung wagen, dass dabei von unserem Verfasser an eine substantielle Einwirkung gedacht ist, ohne dass wir erfahren, wie das Opferblut solche Wirkung auszuüben vermag. Andererseits ist Gott als Quelle der Kraft gedacht (6, 3). Aber wenn es heisst, dass Gott seine Heiligkeit mitteilt, dass er fertig macht, in allem Guten seinen Willen zu vollbringen (13, 21), so hören wir auch hier nicht, wie Gott sein Gnadenwirken ausübt. Nur das wird besonders betont, dass die durch Christus wiedergewonnene göttliche Huld sich dem Einzelnen durch den heiligen Geist vermittelt. Eine Zurückführung des sittlichen Verhaltens auf die Wirkung desselben fehlt. Denn, wenn auch der heilige Geist als Kraft gedacht ist (4, 12 f.), so doch nicht als sittliche Triebkraft, als sittlicher Quellpunkt. Vielmehr, der heilige Geist bezeugt allein die Vollgenugsamkeit des Opfers Christi (10, 15 f.) und gewährt dadurch dem Einzelnen das Bewusstsein, dass er Bürger der heiligen Gottesgemeinde geworden ist (12, 22 f.).

Neben dieser religiösen Betrachtungsweise findet sich eine andere. Unser Verfasser sieht die Kraft zu einem neuen Leben in der Erleuchtung, in dem Blick auf die göttliche Verheissung und den Beistand der Vorsehung, in dem Blick auf die Glaubenshelden, vornehmlich auf die Person Christi. Die Erleuchtung (6, 7; 10, 32) besteht in der Aufhellung der vom Irrtum umnachteten Erkenntnis, in der Darbietung der Gottesoffenbarung in Christo, in der Vergewisserung der Sündenvergebung. Sodann weist unser Verfasser auf die Mannigfaltigkeit der göttlichen Hülfe hin, die das Volk Israel erfahren hat (13, 5. 6. 11). Und die Aufzählung der Glaubenshelden soll den Lesern nicht als eine Zeugenschaft dienen, vor deren Augen sie das richtige Verhalten zeigen müssen, sondern die Glaubenshelden dienen als Beispiele für die Wahrheit des Glaubens-

erfolges, damit auf diese Weise Kraft zur Erfüllung der Pflichten des neuen Bundes dargeboten werde (11, 33 f.). Etwas anders verhält es sich mit der Erwähnung der Person Christi (12, 1 f.). Während unser Verfasser von der Voraussetzung ausgeht, dass Christus ein Wesen aus der himmlischen Welt ist, der diese den Menschen erschliesst, betont er zugleich die echt menschliche Seite, Christi Berufsgehorsam gegen Gott. Mit dieser Betonung des Berufsgehorsams wird Christus in rein geistiger Beziehung als Vorbild hingestellt, das insofern noch an Bedeutung gewinnt, da Christus den Einzelnen als Bruder nahe gekommen, ihnen in allen Stücken gleich geworden ist (2, 14). Und zwar besteht das Vorbildliche darin, dass Christus Glauben zeigte, dass er ohne Leidensscheu Ausdauer übte, dass er um den Preis der ihm in Aussicht gestellten Freude Schmach und Schande nicht achtete und die Versuchungen überwand (2, 5; 12, 2 f.). Wenn in der Hauptstelle 12, 2 f. das Vorbildliche von einer Reihe von Exegeten [1]) auf den Relativsatz ὃς . . . ὑπέμεινεν beschränkt, in dem *εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν* lediglich ein Hinweis zur Darbietung sittlicher Kraft gesehen worden ist, so ist das falsch. Denn *ἀρχηγός* wird nicht Christus genannt, weil er Glauben erweckt, als Urheber des Glaubens, sondern weil er im Glauben vorangeht, wie er als *τελειωτής* den Glauben in der höchsten Probe bewährt hat [2]). Und auf Grund dieses sittlichen Verhaltens erlangte Christus nach Meinung unseres Verfassers eine einzig dastehende Bedeutung, indem er nicht allein Kraft darbietet, sondern zugleich als Vorbild, Motiv und Norm sich darstellt. Zugleich ist damit der Begriff

---

[1]) Vgl. Hofmann und Keil.

[2]) Vgl. H. Rönsch in dieser Zeitschrift 1885, S. 20 f., die Erörterung über Hebr. 12, 2. Danach soll Christus als *τελειωτής* sich erweisen, „indem er die Kämpfer des Glaubens nicht blos bis zum Ende ausharren macht, sondern auch *τοὺς τετελειωμένους* in seiner Eigenschaft als remunerator mit dem Siegeskranz belohnt“.

der Nachfolge gegeben, denn die Aneignung des Vorbildes Christi ist nichts Anderes als die Nachfolge (6, 10), wie die hohepriesterliche Vertretung vor Gott die Nachfolge zur Voraussetzung hat. Indes diese Wendung des Gedankens ist im Hebräerbrief nicht ausgesprochen. Wir finden nur die Aufforderung, dass die Leser Nachahmer werden aller derer, die durch Glauben und Ausdauer die Verheissung ererben (6, 13—18; 11, 8 f.), dass sie gedenken der Führer, welche ihre Standhaftigkeit im Märtyrertod besiegelten (13, 7 *μιμεῖσθε τὴν πίστιν*), dass sie nachgiebig und gehorsam seien den gegenwärtigen Vorstehern, die eine verantwortungsvolle Verpflichtung haben (13, 17). Daneben sind es ausser dem Blick auf die Glaubenshelden (11) andere Motive, die zum sittlichen Leben veranlassen sollen.

Und zwar findet dabei wiederum ein Schwanken statt zwischen evangelischer und gesetzlicher Begründung. Zunächst beherrscht alle Ermahnungen die Voraussetzung der Nähe des Weltendes (10, 25. 37 f.), ohne dass dadurch der Wert der naturhaften Güter, der Grundverhältnisse des irdischen Lebens verkannt, und eine ascetische Weltanschauung proclamirt würde. Wenn unser Verfasser 13, 4 sagt, dass die, welche verheiratet und unverheiratet sind, die Ehe heilig halten sollen, so zeigt er ein Verständnis für das sittliche Wesen der Ehe und weiss die Grundordnung menschlicher Gesellschaft zu würdigen. Wenn unser Verfasser 13, 5 mahnt, voll Gottvertrauen sich mit dem zu begnügen, was gerade vorhanden ist, nichts über die einfachsten Lebensbedürfnisse hinaus zu begehren, so verrät er eine gesunde Denkweise[1]).

Zweitens wird der Wert des neuen Bundes mit seinen Gütern hervorgehoben, die Fülle dessen, das gegenüber

---

[1]) Beachtenswert ist, dass der Eid, den Jesus verworfen hat, mittelbar durch das Beispiel Gottes (6, 16. 17) empfohlen wird. Vielleicht kommt hier der antiessenische Standpunkt (vgl. 13, 9 f.) des Verfassers zum Vorschein.



der erschreckenden Offenbarung am Sinai dem Volk Gottes zu teil geworden ist, der bessere, bleibende Besitz (10, 34; 7, 22; 9, 15; 10, 1; 6, 4; 11, 16; 12, 25 f.; 13, 14). So wird die Unwandelbarkeit Christi als Motiv geltend gemacht, die Anrede der Leser als *ἅγιοι*, *ἡγιασμένοι* häufig gebraucht, aus dem Kindesverhältnis die Notwendigkeit der Unterwerfung unter die göttliche Zucht gefolgert, aus der Beurteilung der Leiden als heilsamer Erziehungsmittel von Seiten Gottes die Thatkraft auf die Gerechtigkeit hingelenkt, ohne dass dabei direct die Gotteskindschaft als Antrieb zur Heiligung in Betracht käme. Wenn endlich unser Verfasser zur Dankbarkeit mahnt, weil die Christen ein unerschütterliches Reich empfangen (12, 28 f.), so ist auch dies Motiv durch und durch sittlicher Art. Es hebt den Einzelnen über alles Natürliche zur Höhe der Liebe Gottes hinaus und verleiht dem sittlichen Verhalten den echt evangelischen Charakter eines willigen, freudigen Gehorsams. Nun aber wird von unserem Verfasser das Gewissen mit der Taufe in Beziehung gesetzt, und aus der Wirkung der Taufe die Verpflichtung gefolgert, das gute Gewissen zu bewahren, so dass von hier aus der Christenstand als ein Kampf um das Heilsgut erscheint (12, 1), gleichsam als ein neues Gesetz, zu dessen Halten die Taufe verpflichtet. Es gilt nach der Anschauung unseres Briefes, die dargebotene Sündenvergebung nicht zu verlieren und am Bekenntnis der Hoffnung festzuhalten (10, 23 f.), zumal da der Gerichtstag naht und Gott als Richter jeden Ungehorsam strafen wird. Und zwar betont der Verfasser neben der Allmacht (3, 12) die Liebe (1, 5. 6. 8; 3, 6; 4, 14; 5; 8; 6, 6). Gott ist treu: er wird die Verheissung halten (10, 23; 6, 13; 11, 11). Aber grösseres Gewicht wird auf die Gerechtigkeit gelegt. Wenn er 6, 10 in der Hoffnung, dass die Leser nicht aus dem Gnadenstande fallen, den Gedanken ausspricht: Gott ist nicht ungerecht, dass er eures Thuns vergässe und der Liebe, welche ihr seinem Namen erwiesen habt, so ist damit die justitia

remuneratoria gegeben. Es geht nicht an, mit **Ritschl** (a. a. O. II³ S. 117) hier die Normalität des göttlichen Handelns in Hinsicht der zum Heil bestimmten Gerechten zu finden. Denn nach dem Zusammenhang ist die Liebesübung der Leser nicht als Wirkung der göttlichen Gnade gedacht. Zudem ist die durchgehende Anschauung unseres Briefes die, dass Gott sich infolge des Bundesverhältnisses zu Belohnungen verpflichtet habe. Der Verfasser erinnert daran, dass gläubige Zuversicht einen grossen Lohn hat, und führt dann diesen Lohngedanken an der Geschichte der Patriarchen (11, 13—22), des Moses (11, 23—26, *ἀπέβλεπεν εἰς τὴν μισθαποδοσίαν*), der Märtyrer der israelitischen Geschichte (11, 32 f.) durch [1]). Und daneben findet sich häufig der Hinweis auf die göttliche Strafgerechtigkeit. Der lebendige Gott sei ein verzehrendes Feuer (12, 29), ein furchtbarer Richter, der über Alle zürnt, die in Ungehorsam verharren (2, 2; 3, 16; 6, 2; 7 f.; 9, 27; 10, 27; 13, 4). Zog schon jede Nichtbeachtung des alttestamentlichen Gesetzes eine gebührende Vergeltung nach sich, um wie viel grösser wird die Strafe sein, wenn das christliche Heil vernachlässigt wird (2, 2 f. und in Rückanknüpfung 12, 25 f.)! Dabei wird dieser Gedanke der Strafgerechtigkeit im Anschluss an die alttestamentliche Beschränkung der Sühnbarkeit der Sünden durch Opfer dahin zugespitzt, dass es im Leben Verschuldungen geben kann, welche die Möglichkeit einer Vergebung ausschliessen [2]). Und zwar schildert der Verfasser, was er 6, 4 f. als eine psychologische Notwendigkeit darstellt, 10 und 12 als positive Strafe: für eine willentliche Auf-

---

[1]) Vgl. auch 12, 2 f.; 1, 9; 2, 9, wo die Bedeutung des Lohnmotivs in dem Leben Christi hervorgehoben wird.

[2]) Dass nur an eine bestimmte Art der Sünden, an den Abfall von dem Christentum, gedacht ist, zeigt deutlich der Ausdruck und Zusammenhang der einzelnen Stellen 6, 4 f. (*παραπεσόντας . . . ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱόν*), 10, 25. 29 (Verachtung des Heilsmittlers, des Heilsmittels und der Heilsgabe), 12, 17.



lehnung gegen den Willen Gottes gebe es nach Erfahrung der Heilswahrheit kein Sühnopfer mehr; jede derartige Sünde schliesse für immer aus der Gemeinde aus, und sei die Unmöglichkeit einer zweiten Busse in Gott begründet. Zur Veranschaulichung dieses Gedankens dient das Bild von dem Land, welches infolge Regens Dornen und Disteln trägt (6, 7. 8), sowie der Hinweis, dass Esau trotz seiner Thränen nicht vermochte, Busse zu thun (12, 17: *μετανοίας τόπον οὐχ εὗρεν, καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν*[1]).

Steht somit der Gerechtigkeitsbegriff als Motiv im Vordergrund, so ist doch das charakteristisch, dass das Gesetz als Motiv wie auch als Norm nicht in Betracht kommt. Es fehlt im Hebräerbrief jede ethische Schätzung des Gesetzes. Als sinnliche Grösse hat es, und zwar seinem ganzen Inhalt nach[2]), seinen Wert nur in der Allegorie, in der Vorbereitung und Weissagung auf Christus (7, 18 f.; 8, 7). Und ganz allgemein hebt unser Verfasser als Norm des Verhaltens den Willen Gottes hervor, nicht den zufälligen Ausfluss seiner Willkür, sondern das, was Gott wohlgefällig ist (13, 16. 21). Andererseits, obwohl die Verinnerlichung des Gesetzes in den Herzen der Einzelnen betont, der Gotteswille als die innerlich bestimmende Macht gedacht wird (8, 8 f.: 10, 15 f.), — die naheliegende Folgerung der sittlichen Freiheit ist von unserem Verfasser nicht gezogen. Dabei wird weniger auf das gesehen, was der Einzelne, sondern auf das, was Alle zu thun haben. Alle sollen nach dem Frieden mit allen Christen und nach der Heiligung trachten (12, 14). Alle sollen sich gegenseitig in Liebe ermuntern und die gottesdienstlichen Versammlungen aufsuchen (10, 24. 25). Und dass der Gemeinschaftsgedanke bedeutsam hervortritt, zeigt

---

1) Gegen die exegetisch unhaltbaren Versuche von Westcott und Ménégoz (vgl. La théologie de l'épître aux Hébreux, S. 153 f.)

2) Vgl. in dieser Zeitschrift 1867, S. 20 f. (Holtzmann gegen Ritschl).

der mehrfache Appell an die Gesamtgemeinde[1]), die eindringende Ermahnung κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε (13, 16), die Betonung gegenseitiger Verantwortlichkeit (12, 12 f.) und die Aufforderung zur Bruderliebe (13, 1). Wenn auch die Verbindung von καλὰ ἔργα mit ἀγάπη (10, 24) es nahelegt, hier ἀγάπη auf die Liebe gegen den Nächsten zu beziehen, so wird doch durchgehend nur die Bruderliebe betont, die Herzlichkeit und Fürsorge gegen die Christen, welche Christus durch sein Opfer geheiligt hat (13, 12). Denn neben der Vorstellung, dass die Gemeinschaft der Christen unter einander und mit Christus dadurch bedingt ist, dass sie alle von Gott abstammen (2, 11), findet sich die andere, dass die Christen eine Gemeinschaft gleicher, gottgewirkter Heiligung bilden, dass sie Genossen sind des Christus, der über das Haus gesetzt ist, und Teilnehmer an demselben (2, 11 f.; 3, 6). Wenn unser Verfasser es liebt, diese Gemeinschaftsgedanken durch mehrere Bilder darzustellen, so entsprechen dieselben nicht völlig einander. Der Vorstellung von dem Haus in der Welt, in welchem verwirklicht ist, was der Tempel des alten Bundes symbolisirte, der Vorstellung der irdischen Gemeinde, der ἐκκλησία πρωτοτόκων (12, 22), steht gegenüber die Vorstellung der von Gott gegründeten Stadt, die Vorstellung des Himmels (12, 22), der nur ein Ausdruck vollendeter Gottesgemeinschaft ist, zu der die Gläubigen bereits herzugetreten sind[2]). Indes, obwohl die universalistische Bestimmung des christlichen Heils ausgesprochen (2, 9; 5, 9; 12, 24), die absolute Wirkung des Opfers Christi hervorgehoben wird (9, 26), — eine besondere Berücksichtigung des Verhältnisses der Gemeinde zur Welt fehlt. Die Hoffnung richtet sich nicht auf die diesseitige Herrlichkeit. Vielmehr, infolge der Voraussetzung, dass die diesseitige Welt

---

[1]) Vgl. hier neuerdings die Untersuchung des Gebrauchs von „wir", „ihr" und „ich" in dem Hebräerbrief bei Harnack a. a. O. S. 24.

[2]) Vgl. besonders 9, 24; 8, 5; 4, 14; 9, 11. 12.

nur ein Schattenriss ist von dem göttlichen Urbild, wandelbar, Erschütterungen unterworfen, wird eine Scheidewand zwischen der Gemeinde und der Welt aufgeführt und damit der Gegensatz zwischen Christlichem und Natürlichem befestigt, so dass in dieser Beziehung die Ethik des Hebräerbriefes einen echt idealistischen Charakter trägt und nichts von Gesetzlichkeit zeigt.

III.

Blicken wir zurück, so ist es das ethische Hauptinteresse des Verfassers, das glaubende Verhalten der Gemeinde zu stärken. Dabei ist der Glaube entsprechend den religiösen Voraussetzungen positiv das Beharren auf dem Wege zur himmlischen Gottesstadt, negativ Verzicht auf Alles, was nur Schatten ist. Und wiewohl die Lebensgerechtigkeit als aus dem Glauben hervorgehend aufgefasst wird, bildet dieser dennoch nicht den Centralpunkt der sittlichen Lebensgestaltung. Auch die Beurteilung der Kraft und der Motive zum sittlichen Verhalten ist nicht einheitlich. Das Bewusstsein der Pflicht tritt überall stark hervor, und die Mahnung zur Treue im Christenberuf überwiegt die Warnung vor Sünden. Norm des sittlichen Verhaltens bildet der göttliche Wille, insbesondere das historische Leben Jesu, ohne dass die Folgerung der sittlichen Freiheit gezogen würde.

Ist dies das Ergebnis unserer Untersuchung, so wird man nicht ohne Weiteres mit Harnack sagen können, dass der Hebräerbrief den Charakter des späteren Paulinismus trage und in den paulinischen Kreis der neutestamentlichen Schriften gehöre. Gewiss haben die Anschauungen des Verfassers die paulinische Lehre zur Voraussetzung[1]), aber daneben macht sich ein stark gesetzliches Element geltend, das den Schluss auf Judenchristentum nahelegt.

[1]) Vgl. Hilgenfeld in dieser Zeitschrift 1879, S. 419 f., und andererseits Ménégoz, a. a. O. S. 181.

Zudem betrachtet der Verfasser sich und seine Leser als directe Fortsetzung des vorchristlichen Israel (9, 15)[1]). Dass Prisca, die nebst Aquila infolge der Judenverfolgung Rom verlassen musste, mit Paulus in Korinth zusammentraf und in seiner Gemeinschaft längere Zeit wirkte, nach dem Tode des Apostels diesen von uns eruirten Standpunkt geteilt hat, ist möglich, aber nicht wahrscheinlich, zumal wenn wir erwägen, dass Aquila und Prisca auch in Kleinasien mit Paulus missionirten (Röm. 16, 4). Daher hat die alte Annahme, dass der Hebräerbrief ein Product der Missionskirche des Barnabas ist, noch immer eine grössere Berechtigung als die neue Hypothese. Und es ist nicht notwendig, mit der Abfassungszeit über die sechziger Jahre hinauszugehen[2]). Gerade damals herrschte eine schwüle politische Atmosphäre, die die Christen in der Hoffnung des baldigen Weltendes bestärkte.

---

[1]) Vgl. Baur, Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte[2], S. 109 f.; Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter[2], S. 670, während Grimm (in dieser Zeitschrift 1870, S. 19 f.) und Mangold (Bleek, Einleitung in das Neue Testament[4], S. 672) lediglich einen Ausdruck des Judenchristentums in dem Hebräerbrief wiederfanden. Zu welchem Ergebnis W. Milligan (The Theology of the epistle to the Hebrews, 1900) jetzt kommt, habe ich nicht ermitteln können.

[2]) Vgl. Holtzmann in dieser Zeitschrift 1867, S. 8 f.

III.

Der spanisch-westgotische Episkopat und das römische Papsttum von König Rekared dem Katholischen bis Wamba (586—680).

Beiträge zur Kirchen- und Culturgeschichte des Frühmittelalters.

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Bonn[1]).

Vorbemerkung.

Gern würde ich den ebenso interessanten, als äusserst mühselig zu bearbeitenden Gegenstand schon jetzt mit dem fünften Abschnitt „Die sogenannte Honorius-Frage vor dem Forum der spanischen Kirche und zumal des Primas Julianus von Toledo (680—690)" beschliessen. Indes meine bezüglichen Forschungen sind noch nicht vollendet. Aber auch so bildet der vorliegende Aufsatz mit seinen vier Abschnitten,

---

1) Vgl. hierzu Felix Dahn, Könige V und VI, P. Gams O. s. B., K.G. Spaniens II², zumal S. 222—238, Rudolf Baxmann, Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII, I, S. 115 f., und sonst, Franz Görres, Rekared der Katholische, Ztschr. f. w. Theol., 42. Bd. = 1899, S. 270—322, Gustav v. Działowski, Isidor und Ildefons = Knöpfler u. A., Kirchengeschichtl. Studien IV, 2. Heft, Münster i. W. 1898, 160 S., endlich Adolf Hilgenfeld's gründliche Anzeigen dieser Monographie, für Philologen in der Berliner philolog. Wochenschr., 18. Jahrg. = 1898, Nr. 51, S. 1580—1583, und für Theologen Ztschr. f. w. Theol., 41. Bd. = 1898, S. 635—639. Weitere Litteratur in den einzelnen Abschnitten.

von denen der einleitende erste sich auf den gesamten Zeitraum von König Rekared bis Roderich (586—711) erstreckt, ein in sich abgerundetes, einheitliches Ganzes. Ich erlaube mir also, die Honorius-Frage und ihren Zusammenhang mit der spanischen Kirche einer demnächst erscheinenden Studie vorzubehalten.

I. Allgemeines über die Eigenart des spanisch-westgotischen Katholicismus und die Beziehungen beider Kirchen im gesamten Zeitraum bis zum Untergang des westgotischen Reiches (586—711).

1. Ein Dilettant auf dem Gebiete der Kirchengeschichte, der zum ersten Mal an den vorliegenden Gegenstand herantritt, mag sich wundern über die Verschiedenartigkeit des Verhältnisses beider Kirchen im Anfang der fraglichen Periode, in den Tagen Rekareds und Gregors des Grossen, und in der späteren Zeit. Wie lebhaft und herzlich erscheinen die gegenseitigen Beziehungen um die Wende des 6. Jahrhunderts, und wie spärlich, kalt, ja unfreundlich und feindlich gestalten sie sich, je mehr sich das letzte westgotische Säculum seinem Ende nähert!

Aber Folgendes darf nicht verkannt werden: Hätte sich das grosse Bekehrungswerk auf der iberischen Halbinsel unter ähnlichen Umständen vollzogen, wie ein Jahrhundert früher das Chlodwigs und seiner Franken, so würde der Gegensatz beider Perioden ungleich weniger auffallen. Mit anderen Worten: Der päpstliche Primat in neuerem Verstande datirt in Mitteleuropa erst seit dem achten Jahrhundert. Erst einem Bonifatius schuldet die römische Kirche die Unterordnung Galliens und Germaniens. Völker des Abendlandes, die vorher — sei es vom Wodanismus des Urwaldes, sei es vom Arianismus — zur alleinseligmachenden Kirche übertraten, einigte mit der päpstlichen Curie kein anderes Band, als die Gemeinschaft des

Glaubens, die communio fidei. Diese kittende Übereinstimmung reichte für beide Teile aus, solange die Orthodoxie in dem bezüglichen Lande mit der Gegenpartei noch Kämpfe auszufechten hatte, genügte aber dem römischen Papsttum nach vollständigem Siege des Katholicismus nicht mehr. Wären der Bruder des „Martyrers“ Hermenegild und seine Gothen unter denselben äusseren Verhältnissen zur Orthodoxie übergetreten, wie der verschlagene Merovinger und seine Mannen, so wäre die communio fidei von Anfang an das einzige Band zwischen der spanischen und römischen Kirche gewesen, und das Verhältnis zu letzterer hätte sich sofort kühl gestaltet. Da aber Leander von Sevilla, Rekareds treuester Gehülfe beim Bekehrungswerk, mit Papst Gregor I. durch die innigste Freundschaft verbunden war, ihn stets über die Fortschritte der Massenconversion im Laufenden hielt und sich seines bewährten Rates bediente, so waren beide Kirchen während der drei ersten Lustren, abgesehen von der communio fidei, auch noch durch eine Art von thatsächlicher Anerkennung des römischen Primats Seitens Spaniens eng verbunden.

Dieses zweite Band beruhte fast ausschliesslich auf der gewaltigen Persönlichkeit Gregors I., eines der grössten Herrscher und Pastoraltheologen aller Zeiten, der indes mit grossem Tact vorging und es klug vermied, das päpstliche Joch fühlbar werden zu lassen. Sein Einfluss wurde noch gestützt durch Leander, den gleichgesinnten, wahlverwandten Prälaten von seelenbeherrschender Wirksamkeit, und verschiedene andere, gleich ihm selbst, wie für die Orthodoxie, so auch für den römischen Primat begeisterte, hervorragend befähigte und würdige Amtsbrüder, denen es auch an gotischem Nationalstolz nicht gebrach, einen Mausona von Merida (573—606), einen Johannes von Biclaro (von 591/92 bis mindestens 621 Bischof von Gerona). Diese Prälaten und vor Allem Leanders jüngerer Bruder und gelehriger Schüler Isidor von Sevilla (600/601

bis 636), der gefeierte Polyhistor des Zeitalters, setzten das Werk fort. Dass die Primatidee in Spanien nicht etwa bald nachher ganz erlosch, dazu trug sehr viel bei die grosse Verehrung, deren sich Gregors I. Schriften auch noch lange nach seinem Tode auf der Pyrenäenhalbinsel erfreuten (s. unten Beilage I).

2. Immerhin erkalteten gar bald nach dem Ableben des gewaltigen Pontifex († 604) die Beziehungen beider Kirchen; das lässt sich aus verschiedenen Gründen erklären. In der hervorragend tüchtigen Persönlichkeit des grossen Gregor lag, wie gesagt, das Geheimnis seiner Erfolge im Gebiete der spanisch-westgotischen Kirche. Da nun seine nächsten Nachfolger, ein Sabinian, ein Bonifaz III. und IV., sehr unbedeutend waren[1]), so musste der Nimbus des römischen Papsttums in Spanien bald schwinden. Vor Allem aber war die Eigenart der beiden Bestandteile des spanischen Volkes, der Goten und Romanen, die sich seit Rekared immer inniger zusammenschlossen, der Fortdauer und Ausgestaltung eines wärmeren Verhältnisses zu Rom nicht förderlich. Beide, Goten wie Romanen, waren echte Spanier in glühender Begeisterung für die Orthodoxie, im ungezügelten Hass gegen Ketzer und Juden. Darum freuten sie sich auch der Übereinstimmung mit Rom im Glauben, aber vom Papste, dem Fremden, Gesetze anzunehmen, das verbot ihnen ihr nationaler, mit Trotz gemischter Stolz. Und so erklärt es sich denn auch, dass sogar toletanische Primaten, wie Eugenius I. und Julian, von denen der Letztere die gesamte Landeskirche in harter Knechtschaft hielt, oder Bischöfe, die, wie Braulio von Saragossa, den Mittelpunkt geistiger Interessen bildeten, vom päpstlichen Stuhl sich

[1]) Vgl. Jos. Langen, Römische Kirche II, VIII, S. 498 (ff.), Gregors des Grossen kleine Nachfolger. „Gleich einem leuchtenden Gestirne an dunkelm Himmel war Gregor vorübergegangen, die Nacht erhellend, in der er erschienen, und wiederum Nacht zurücklassend, als er verschwand.“

keinerlei Vorschriften gefallen liessen. Die bedeutendsten dieser bischöflichen Opponenten, Julian von Toledo und Braulio von Saragossa, waren sogar gefeierte Heilige der spanischen wie der römischen Kirche! „Die Beziehungen der gotisch-spanischen Kirche zum römischen Stuhl," meint Dahn, Könige VI, S. 411 (vgl. auch S. 413) zutreffend, „waren sehr wechselvoll [und allmählich immer mehr ins Unfreundliche, ja geradezu Schismatische spielend!], sowohl was die Häufigkeit des Verkehrs, als was die Anerkennung des römischen Ansehens betrifft."

Aber auch dem spanisch-westgothischen Katholicismus selbst fehlt es nicht an Gegensätzen zum Dogma und der Praxis der römischen Kirche (in engerem Sinne). Was zunächst die erste Differenz anbelangt, so war dem grundlegenden dritten Toletanum vom 8. Mai 589 — man darf sagen erfreulicher Weise — die Unterwerfung unter das sogenannte fünfte allgemeine Concil, das zweite von Konstantinopel, von 553, das, von Kaiser Justinian I. terrorisirt und mit blutendem Herzen später vom Papst Vigilius unseligen Andenkens anerkannt, überflüssig und die Kirche schädigend die vermeintlichen Lehrer des Nestorius, Theodor von Mopsuestia, Ibas von Edessa und sogar einen Theodoretos von Cyrus in drei Capiteln verdammt hatte (s. die Acten bei Mansi, Concil. coll. IX, S. 157—404, Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. A., S. 798—903 und Jos. Langen, Römische Kirche II, S. 368—385), nicht zugemutet worden. Die spanisch-westgotische Kirche hat jene unheilstiftende Synode überhaupt niemals anerkannt (vgl. auch Gams II², S. 228), und selbst Isidor, der hervorragendste Theologe des damaligen Spanien, hat das fragliche Concil, wie u. a. Hilgenfeld, Anzeige der Działowski'schen Studie, in dieser Zeitschrift, 41. Bd., S. 638, richtig gesehen hat, stets massvoll zwar, aber entschieden bekämpft. Da aber die Spanier das zweite Constantinopolitanum, wie gesagt, sachlich und höflich befehdeten, und anderseits die Päpste sich klug

hüteten, ihnen die Anerkennung des verhassten Conciliabulums aufzudrängen, so kam es dieserhalb nur zu einem latenten Schisma, nicht zu offenem Bruch, um so weniger, als die spanische Kirche in ihrer Verwerfung der fünften allgemeinen Synode keineswegs allein stand: Fast ganz Gallien war ebenfalls in Opposition, und im Nordosten Italiens, im Patriarchat von Aquileja, erlosch das Schisma gar erst zu Anfang des 8. Jahrhunderts (vgl. Hefele II, 2. A., S. 911—924). Ob die Spanier bei späterem Eintritt der Araber-Katastrophe dieses verspätete Beispiel der Unterwerfung nachgeahmt haben würden, lässt sich in Anbetracht der überaus frostigen Beziehungen, in denen sie zumal seit 680 zum Papsttum standen, kaum bejahen.

Weiter besassen die Spanier auch eine eigenartige Liturgie, die, mehr der griechischen Kirche angepasst, zu Rom, ja zum Abendland überhaupt im Gegensatz stand; indes, vom Papsttum widerwillig geduldet, gab auch sie noch keinen Anlass zum förmlichen Bruch. Anderseits war es der römischen Kirche willkommen, dass die dritte toletanische Synode im Widerspruch mit der griechischen Kirche das sogenannte filioque, d. h. das Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater **und** dem Sohne, das später (seit dem zweiten Nicaenum von 787) in den Beziehungen beider orthodoxer Kirchen so viel Staub aufgewirbelt hat, feierlich als Dogma aufstellte (s. Canon III des III. Tolet., Mansi IX, S. 978 f. und Görres, Rekared, S. 283—285).

3. Zum besseren Verständnis der jetzt folgenden Einzelausführungen ist hier wohl noch ein kurzes Wort über die kirchliche Verfassung Spaniens am Platze; galt sie doch im ganzen Zeitalter von Rekared an bis zur arabischen Invasion zu Recht, völlig unverändert zum mindesten bis 681.

Die spanisch-westgotische Kirche war, entsprechend der politischen Einteilung, in die sechs Kirchenprovinzen (provincia, conventus) oder Metropolen Gallia Narbonensis,

Gallaecia, Tarraconensis, Lusitania, Carthaginensis-Carpetania (= die toletanische Metropole) und Baetica zergliedert. An der Spitze jeder Kirchenprovinz stand der Metropolit mit dem Titel metropolitanus episcopus (nicht archiepiscopus). Der von Toledo galt als der erste; erst seit Mitte des 7. Jahrhunderts heisst er auch primas. Die Metropoliten selbst wurden vom König ernannt, so z. B. Audax, der Nachfolger des Eusebius Tarraconensis, von König Sisenanth (632), und Eugen II. zum toletanischen Metropoliten oder Primas (646) von Kindasvinth [1]).

Für die Wahl der Suffraganbischöfe durch Klerus und Volk waren die Metropoliten verantwortlich: sie hatten den Termin anzuberaumen und den Wahlact, natürlich unparteiisch, zu leiten. So wollte es das damalige im gesamten Abendland geltende Kirchenrecht. Wenn also z. B. König Sisebut (reg. 612—620) den Tarraconnensischen Metropoliten Eusebius in einem ungnädig gehaltenen Schreiben auffordert, endlich die Verwaltung der (ihm unterstellten Suffragan-)Diöcese Barcelona einem würdigen Manne anzuvertrauen [2]), so ist darunter keineswegs eine willkürliche Umgehung der Wahlberechtigten zu erblicken. Es war freilich eine unvorsichtige Ausdrucksweise; immerhin konnte sich der fromme Monarch so äussern. Denn erstens war, wie schon angedeutet, der Metropolit für die Wahl seiner Suffragane verantwortlich, und zweitens hatte er, falls er nicht genügend entschuldigt war, die Ordination des rite

---

[1]) Vgl. Braulionis Caesaraug. epist. V Isidoro und Isidori Hispal. ep. VI Braulioni, España Sagrada XXX, S. 322—327, Ep. XXXI Braulionis ad Chindasvinthum regem, ep. XXXII Chindasvinthi regis Braulioni, ebenda S. 363—366 und Dahn, Könige VI, S. 411, nebst Anm. 2 und 3 das.

[2]) Vgl. Sisebuti regis epistola Eusebio ed. Gundlach, Epistolae Wisigoticae, Mon. Germ. hist., epistolar. tom. III, Berolini 1892, S. 668 f. (. . . „huic viro, qui Deo magis quam miserandis placet hominibus, ecclesiam Barcinonensem regendam gubernandamque conmitte“ . . .), und Görres, Miscellen zur span. K.G. III, Ztschr. f. w. Theol., 42. Bd. = 1899, Heft 3, S. 442—450.

Gewählten vorzunehmen. Weiter waren die Inhaber der Metropolen durch Cap. XVIII des dritten Toletanum gehalten, alljährlich im November ihre Suffragane zu einem Provinzialconcil einzuberufen (vgl. Mansi IX, S. 998 und Görres, Rekared a. a. O. S. 296 f.). Auf den grossen Nationalconcilien in der Hauptstadt (seit 589) waren sämtliche Metropoliten mit ihren Suffraganen vertreten; den Vorsitz führte der erste Metropolit der Carthaginensis oder Primas von Toledo.

II. Vom dritten bis zum vierten Toletanum (589—633).

1. Noch einmal König Rekared und Papst Gregor der Grosse.

Hier wäre zunächst auf die innigen Beziehungen beider Kirchen in den Tagen Rekareds (586—601) und Gregors des Grossen (590—604) einzugehen. Da ich aber das Erforderliche bereits in meinem „Rekared“ und zumal im Abschnitt V: „Der Briefwechsel . . . Gregors I. . . . mit dem westgotischen Spanien“ (a. a. O. S. 309—318) zur Sprache gebracht habe, darf ich mich hier ganz kurz fassen, mich im Wesentlichen auf einzelne schärfere Betonungen und Ergänzungen beschränken.

Rud. Baxmann, bemüht, die Herzlichkeit der Beziehungen zwischen König und Papst abzuschwächen, führt das von ihm noch für echt gehaltene, bei Lud. M. Hartmann, Gregorii I registri l. VIII—IX, Mon. Germ. hist., Epistolar. tom. II, Berolini 1893, Ind. II, als IX, 221, S. 220 f. abgedruckte, Rekared-Schreiben an Gregor ins Treffen (I, S. 115). Nehmen wir vorläufig mit ihm die Authentie des Actenstückes an. Unser Kirchenhistoriker meint zwar zutreffend: . . . „Erst zehn Jahre nach jener entscheidenden Synode von 589 gefiel es dem Könige . . ., an den . . . Papst von der Bekehrung seiner arianischen Goten zum Katholicismus Bericht zu erstatten,“ übersieht aber, dass Leander dem römischen

Bischof in einem leider verloren gegangenen Schreiben, gewiss mit Zustimmung des Gothenfürsten, von dessen Conversion Mitteilung gemacht hatte. Gregor giebt ja schon in seinem berühmten Briefe „Respondere epistolis" vom April 591 (abgedruckt bei Paul Ewald als I, 41, Gregorii I. papae registri pars I, S. 56—58, Mon. Germ. hist. Epist. I, Berlin 1887) seiner Genugthuung über Rekareds Bekehrung lebhaften Ausdruck, und wenn Gregor auf Anfrage des Freundes in demselben Schreiben bei der Taufe die einmalige Untertauchung aus Zweckmässigkeitsgründen empfiehlt, so erinnert dieser Gedankenaustausch der beiden Hierarchen doch lebhaft an die Correspondenz eines Bonifatius mit den Päpsten Gregor II. und III., sowie Zacharias. Gregor I. hatte allen Grund, seinem hispalensischen Amtsbruder in dem Schreiben „Sanctitatis tuae suscepi" vom August 599 (im Wortlaut als IX, ep. 227 bei L. M. Hartmann a. a. O. S. 218—220) die höchste päpstliche Auszeichnung, das Pallium, zu erteilen.

Weiter lässt Baxmann a. a. O. den König dem römischen Pontifex gegenüber „lediglich die unsichtbare Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe" betonen, „ohne irgend ein Wort, als stelle er die Verfassung seiner Kirche unter die Obhut Gregors". Diese Erwägung verdiente Beachtung, wenn die Echtheit des Rekared-Briefes unantastbar wäre; dem ist aber nicht so: Die fragliche Epistel, noch von Ferreras, Allgemeine Historie von Spanien II, 3. Teil, S. 323 § 434 (deutsch von Baumgarten), für authentisch gehalten, gilt dem Benedictiner Gams II[2], S. 47 f. als Fälschung wegen des barbarischen Stiles. Auch Th. Mommsen sieht darin ein Falsum, meint, der Brief sei aus IX, 228, dem berühmten Antwortschreiben Gregors an Rekared vom August 599, zusammengeschweisst. Aus demselben Grunde hat das Document bei Jaffé-Wattenbach, Regesta pontificum Roman. keine Aufnahme gefunden. L. M. Hartmann a. a. O. S. 220 Anm. 6 nimmt an, „et hanc epistolam male asservatam multisque

locis corruptam esse et rusticitatem stili huic tempori convenire", giebt also wenigstens einen echten Kern zu. Ich selbst halte aus zwei Gründen das Actenstück für apokryph. Erstens nämlich betone ich mit Gams a. a. O.: Die sogar für jenes rohe Zeitalter auffallende „rusticitas stili" stimmt nicht zu der relativ gewandten Feder Leanders, die doch dem Monarchen zur Verfügung stand. Zweitens und vor Allem fehlt im angeblichen Rekared-Brief die Anfrage über die „pacta" (zwischen Kaiser Justinian I. und dem Gothenkönig Athanagild), also ein wesentliches Stück, vollständig. Den Schluss des Gregorischen Antwortschreibens bildet nämlich die Erwiderung auf Rekareds Anfrage über die „pacta", d. h. über die vertragsmässige Abtretung vieler spanischer Küstenstädte an Byzanz (554) (vgl. Franz Görres, Rekared und Byzanz, Ztschr. f. w. Theol., 41. Bd., S. 97—102). Da nun Baxmann (S. 116) in den „pactis" nur „dunkle Andeutungen" zu erblicken vermag, so hält er natürlich das angebliche Rekared-Schreiben für echt.

Hätte Rekared aber wirklich dem Papst gegenüber blos die „communio fidei" betont, so brauchte das den römischen Pontifex kaum anzufechten; hatte er doch seine spanischen Angelegenheiten seinem bewährten Freunde Leander anvertraut, also in gute Hände gelegt.

Vortrefflich weiss übrigens Baxmann a. a. O. das herrliche Antwortschreiben Gregors „Explere verbis" an Rekared vom August 599 (bei Hartmann a. a. O. S. 221—225; vgl. Görres, Rekared a. a. O. S. 314—317) zu charakterisiren: „Gregor . . . stellte . . . den König als einen grossen staunenswerten Missionär sich gegenüber, der so träge und unnütz sei in der Gewinnung von Seelen für das himmlische Reich und am Tage des Gerichts vor dem Throne Gottes mit leeren Händen erscheinen werde, „während Eure Majestät," schreibt er, „Schaaren von Gläubigen hinter sich führen wird, die durch Eure . . . Predigt jetzt zur Gnade des wahren Glaubens gezogen sind."

2. Gregors I. unmittelbares Eingreifen in die Jurisdiction des Bistums Malaga.

Laut den drei Schreiben an seinen Legaten Johannes vom August 603[1]) hatte Papst Gregor einmal gegen Ende seiner Laufbahn in oberster Instanz auf der iberischen Halbinsel zu richten: Er liess den mit Unrecht verdrängten Bischof Januarius von Malaga durch den genannten Beamten wieder einsetzen und den Eindringling für dauernd unfähig zu allen Kirchenämtern erklären. Ferreras a. a. O. §§ 433. 454, S. 322 f. 332 f., Lembke, Spanien I, S. 143 und Dahn, Könige VI, S. 413 kennzeichnen diesen Vorfall als einen kräftigen Eingriff des Hierarchen in die Jurisdiction der spanisch-westgotischen Kirche, übersehen aber vollständig, dass Malaga damals byzantinisch, also dem berüchtigten Kaiser Phokas (reg. von Nobember 602 bis October 610) unterstellt war. Schon der Umstand, dass ein kaiserlicher Präfect Namens Comitiolus als Widersacher des Prälaten Januarius erscheint, hätte die drei Forscher belehren müssen, dass der selbstherrliche Act des grossen Gregor sich auf oströmischem Gebiet abgespielt hat.

Die anmutige, rebenumkränzte andalusische Stadt Malaga, in jüngster Zeit rühmlichst bekannt durch die opferwillige Liebenswürdigkeit ihrer Bewohner gegen deutsche Schiffbrüchige, erlebte im 6. und 7. Jahrhundert wechselvolle Schicksale. Ursprünglich gothisch, geriet sie 554 infolge von Athanagilds Verrat in die Hände der Byzantiner, denen Leovigilds tapferer Arm sie 570 wieder entriss[2]). Seit 579 gehörte sie sodann dem Usurpations-

---

[1]) „Inprimis requirendum" Ep. XIII, 47, „In nomine domini" XIII, 49 und „De persona magistri" (im Wortlaut bei L. M. Hartmann, Gregorii I papae reg. tom. II, Mon. Germ. hist. Epistol. tom. II, S. 410—412. 413 f. 414—418 und auszüglich bei Jaffé-Wattenbach, edit. II, tom. I, S. 213 Nr. 1912 [1530]).

[2]) S. Joh. Biclar. chronica ed. Th. Mommsen, auct. ant. XI, Mon. Germ. hist., Berolini 1893, anno IV Justini imp. . . . = 570, p. 212.

gebiet des Rebellen und „Martyrers“ Hermenegild an und wurde erst 584 im Zusammenhang mit der Unterwerfung des Letzteren und Cordovas wieder dem Gothenreich einverleibt. Da in den Unterschriften des Tolet. III von 589 (Mansi IX, S. 1000—1002) weder der Bischof (Severus) von Malaga noch sein stellvertretender Archidiakon vorkommt, so ist die Rebenstadt unzweifelhaft später, höchst wahrscheinlich in der ersten Zeit Rekareds (586—590), abermals in den Besitz der Griechen übergegangen. Da ferner weder in den Unterschriften des Hispalense I vom November 590 noch in den Subscriptionen des Toletanum von 597, eines Provinzialconcils, ein malacitanischer Oberhirt vorkommt (Mansi X, S. 451. 478), so hat Rekared die Stadt niemals wiedererobert. Erst durch König Sisebut (um 615) wurde Malaga nebst dem Rest der oströmischen Besitzungen in Spanien, abgesehen vom heutigen Algarve, dem Gothenstaat abermals einverleibt[1]). Zutreffend lassen demnach Baxmann a. a. O. S. 116, Gams II², S. 34—36 und Vicente de la Fuente, Hist. eclesiástica de España II, Madrid 1873, S. 199—203 die Absetzung und Rehabilitation des Januarius in dem damals (603) wieder byzantinischen Malaga, also auf kaiserlichem Gebiet, stattfinden. Dahn verwechselt übrigens (V, S. 166 und Anm. 3 das.) unseren Comitiolus mit einem anderen oströmischen Staatsmann, dem Statthalter Comenciolus zu Carthagena, der in einer Inschrift vom Jahre 589/90 (Aem. Hübner, Inscr. Hisp. Christ. S. 57 Nr. 176) begegnet, ebenso Gams II², S. 35 f. (vgl. Görres, Die Inschrift von Carthagena von 589/90, Ztschr. f. w. Theol., 42. Bd. = 1899, S. 321 f.). L. M.

---

[1]) Vgl. Isidor. Hispal. chronicon, ed. Th. Mommsen, auct. ant. XI, S. 478, hist. Gothor. a. a. O. S. 291, den Briefwechsel des Königs Sisebut mit dem byzantinischen Statthalter Cäsarius, Epistolae Wisigoticae, ed. Gundlach, ep. 3—6 incl., Mon. Germ. hist., epistolar. tom. III, S. 663—668 und Görres, Rekared . . . und Byzanz, Ztschr. f. w. Theol., 41. Bd. = 1898, S. 97—102.

Hartmann (Anm. 3 zu XIII, 47, S. 411) hält mit Recht die beiden Staatsmänner scharf auseinander.

Bischof Januarius muss übrigens zwischen 603 und 619 gestorben sein; denn in den Unterschriften des Hispalense II von 619, der ersten bätischen Synode, die nach Sisebuts erfolgreichem Feldzug gegen die Byzantiner (615) stattfand, begegnet er nicht (Mansi X, S. 569 f.), als Bischof von Malaga unterzeichnet da vielmehr bereits Theodulf (M. a. a. O. S. 570).

3. Das Hispalense II von 619, sowie die vierte toletanische Synode von 633 und das römische Papsttum.

Nach dem Tode des gewaltigen Pontifex (604) lassen sich ein volles Menschenalter lang bis zur vierten toletanischen Synode von 633 keinerlei unmittelbare Beziehungen der spanischen Kirche zur römischen nachweisen, nicht einmal unter dem streng katholischen König Sisebut, dem Freunde Isidors (vgl. Franz Görres, Cäcilius von Mentesa, Ztschr. f. w. Theol., 41. Bd. = 1898, S. 105—111) und bewundernden Kenner der Schriften Gregors (s. unten Beilage I, S. 69—71), der die Vernichtung des Judentums als seine Hauptaufgabe betrachtete. Wenn zwei Concilien, in der Mitte und ganz am Schluss unserer Periode, wenigstens durch einzelne Beschlüsse dem römischen Papsttum eine gewisse Artigkeit bekunden, so ist das fast ausschliesslich das Werk des Hispalensers, des „spiritus rector“ beider Synoden.

Zunächst enthält cap. II des Hispalense II von 619 (Mansi X, S. 557), worauf Lembke (I, S. 142 u. Anm. 2 das.) mit Fug hinweist, eine Aufmerksamkeit für die Curie: Streitigkeiten der Bischöfe unter sich, heisst es da, sollen nach der „auctoritas praesulum **Romanorum**“ entschieden werden. Natürlich geschah die Annahme dieses „capitulum“ unter dem Einfluss des bätischen Metropoliten Isidor, der auf jener Synode präsidirt und auch an erster Stelle unterzeichnet (Mansi X, S. 570). Lembke a. a. O. betont

in gedachter Richtung auch noch cap. 15; dagegen ist zu erinnern, dass die Acten unseres Hispalense nur 13 capitula aufweisen.

Das vierte Toletanum von 633, das erste spanische Nationalconcil seit der grossen Bekehrungssynode von 589, erkannte in zwei Satzungen wenigstens mittelbar den römischen Primat an: Im capitulum VI (Mansi X, S. 618 bis 620) wird eine liturgische Meinungsverschiedenheit, die Frage nämlich, ob bei der Taufe eine drei- oder einmalige Untertauchung notwendig sei, in Übereinstimmung mit dem berühmten Antwortschreiben Gregors I. an Leander vom April 591 (wörtlich bei Paul Ewald als I, 41, Gregorii I. papae regist. pars I, S. 56—58, Mon. Germ. hist., Epistolae I, Berlin 1887; s. oben S. 48 f. und unten Beilage I, S. 69—71) entschieden, und der betreffende Passus von „De trina vero mersione“ bis „glorietur“ wörtlich eingerückt, d. h.: Wenn auch die dreimalige Untertauchung an sich kirchlich zulässig ist, hält man doch mit dem grossen Papst aus Zweckmässigkeitsrücksichten an der einmaligen Untertauchung des Täuflings fest (vgl. Görres, Rekared a. a. O. S. 309 f.).

Man darf bei diesem Canon nicht etwa an ein Wiederaufflackern des Arianismus denken. Damit war bereits unter Rekared so gründlich aufgeräumt worden, dass es wohl um 633 schon längst keine Arianer in Spanien mehr gab. Darin dass man, obgleich der eigentliche Grund weggefallen, doch noch an der mit Rücksicht auf die Reste der Häresie ergangenen Entscheidung Gregors festhielt, lag eine besondere Ehrung des gewaltigen Kirchenfürsten. Aber auch die Rücksicht auf einheitliche Praxis mag mitgewirkt haben. Hielt man doch in Galläcien, dem einstigen Suevenreich, einseitig und zäh an der dreimaligen Untertauchung fest (vgl. Gams II², S. 94 und Anm. 1 das.).

Weiter erklärt cap. XVII (Mansi X, S. 624) die Johannes-Apokalypse mit ausdrücklicher Bezugnahme auch

auf päpstliche Verfügungen als kanonisches Buch, das bei Strafe der Excommunication von Ostern bis Pfingsten vorgelesen werden solle[1]).

Diese doppelte Aufmerksamkeit war in erster Linie das Werk Isidors, der als Alterspräsident der Synode präsidirte und auch an erster Stelle unterzeichnete (Mansi X, S. 641), des unermüdlichen Kämpen für den römischen Primat.

Obigen Ausführungen zufolge bezeichnet Dahn, Könige VI (1. A.), S. 412 cap. VI des vierten Toletanums mit Recht als die „Entscheidung einer liturgischen Controverse durch ehrerbietige Berufung auf die Vorschriften des apostolischen Stuhls", und Lembke a. a. O. S. 142 nebst Anm. 2 das. erblickt nicht minder zutreffend in beiden Canones (VI und XVII) Beweise von „Anhänglichkeit und Ehrfurcht der gothischen Bischöfe gegen den römischen Stuhl".

III. Zwei romfeindliche Kundgebungen des spanischen Episkopats (636 und 638).

A. Die schismatischen Neigungen des toletanischen Metropoliten Eugenius I.

1. Charakter und Wirksamkeit des Metropoliten Eugenius I.

Die romfreundliche Stimmung des spanischen Episkopats hielt nicht lange vor. Noch in seinem Todesjahr (636) musste der hochbetagte Metropolit der Baetica in dieser Hinsicht Trauriges erleben: Kein Anderer als der thatsächliche Primas der Landeskirche, Eugenius I., Bischof der Residenz Toledo und Inhaber der carthaginensischen Metropole, machte aus seiner romabgewandten Gesinnung kein Hehl.

---

[1]) „Apocalypsim librum multorum conciliorum auctoritas et synodica sanctorum praesulum **Romanorum** decreta . . . Joannis evangelistae esse perscribunt et inter divinos libros recipiendum" . . .

Abgesehen von seiner schismatischen Stellungnahme, worüber alsbald das Erforderliche gesagt wird, wissen wir vom Leben dieses Kirchenfürsten fast nichts als das Wenige, was uns sein Biograph und späterer Nachfolger in der toletanischen Metropole, Ildefons, de viris illustribus cap. XII Nr. 19 (ed. Arevalus, Isidori Hisp. opera VII, S. 172 f. und hiernach abgedruckt von Działowski a. a. O. S. 145) erzählt[1]: Eugenius, von Hause aus Mönch, wurde der Nachfolger des toletanischen Metropoliteu Justus. Sein etwa elfjähriges Pontificat fiel in die Regierungszeit der Könige Kindila (636–640), Tulga (640—641) und Kindasvinth (641—649, † 652[2]). Wir dürfen seinen Episkopat also auf 636 bis 646/47 ansetzen.

Eugens Wandel und Erscheinung waren unserem Gewährsmann zufolge würdevoll, seine astronomischen Kenntnisse, namentlich was genaue Berechnung der Mondfinsternisse anbelangt, sogar erstaunlich[3]). Die Bemerkung des Perez (Note zu cap. XIII des Ildefons), dass dieser Eugenius der zweite, und sein Nachfolger der dritte Bischof dieses Namens in Toledo gewesen sei, weist Działowski (S. 145 Anm.) unter Berufung auf Gams, K G. Spaniens III[2], S. 497 mit Fug als unrichtig zurück, „da die Person des Eugenius I. von Toledo, der angeblich ein Schüler des

---

1) Ad. Hilgenfeld (Anzeige des Działowski'schen Buches in Ztschr. f. w. Theol., 41. Bd. = 1898, S. 635 ff.) schätzt mit Recht Isidors Büchlein De viris illust. höher, als die gleichnamige Schrift dieses Ildefons, über den er sich am Schluss (S. 639) zutreffend, wie folgt, äussert: „Ildefons von Toledo als Litteraturhistoriker . . . kann freilich nur als Nachzügler [Isidors] gelten, dessen Gesichtskreis sich fast zu einer Verherrlichung des Bischofsstuhles von Toledo verengert."

2) „Vixit in sacerdotio fere undecim annis, regnantibus Chintila, Tulgane et Chindasvintho regibus."

3) „Idem Eugenius moribus incessuque gravis, ingenio callens. Nam numeros, statum, incrementa, decrementaque cursus recursusque lunarum tanta peritia novit, ut considerationes disputationis eius auditorem et in stuporem verterent et in desiderabilem doctrinam inducerent."

Dionysius Areopagita war [!!] und als Martyrer endete, eine Fiction zu sein scheint".

Endlich kennen wir noch unseres Eugens synodale Wirksamkeit: Auf dem Tolet. V von 636 unterzeichnet er (Mansi X, S. 656) an erster Stelle: „Ego Eugenius Dei miseratione Toletanae ecclesiae provinciae Carthaginensis metropolitanus episcopus his communibus decretis annuens subscripsi." Auf dem Toletanum VI von 638 unterzeichnet er an dritter Stelle (Mansi X, S. 671): „Ego Eugenius ecclesiae Toletanae episcopus subscripsi." Zweifelhaft ist seine Unterschrift auf dem VII. Toletanum von 646 (Mansi X, S. 770). Garcia Loaisa (a. a. O. bei Mansi) behauptet zwar, damals habe ein Eugenius (vielleicht schon Eugen II.?) mitunterzeichnet; in den Subscriptionen selbst findet sich indes der Name nicht.

2. Eugens I. und Isidors Meinungsverschiedenheit über den römischen Primat.

Eugen I. hat gleich nach Übernahme seiner Metropole (Anfang 636) an seinen hochbetagten hispalensischen Amtsbruder ein Schreiben gerichtet, von dem wir nur aus der Antwort des Adressaten Kenntnis haben. Diese „Epistola VIII Isidori Eugenio" ist veröffentlicht von Arevalo (ed. Isid. Hisp. opp. VI, S. 573 f.) und hiernach wieder abgedruckt bei Migne, Patrol. Latina, 83. Bd., Paris 1850, S. 908. Aus der Antwort des Verfassers der Etymologien erhellt, dass der Toletaner brieflich seine Bedenken gegen den römischen Primat mit dem gleichen Vorzug aller Apostel begründet hatte. Der Bruder Leanders betont dagegen das dem heiligen Petrus von Christus verliehene Privileg und brandmarkt die Leugner dieses Vorranges als Schismatiker (*ἀκέφαλοι*). Auf eine sehr höfliche Einleitung folgt der entscheidende Passus (Nr. 2): „Quod vero de **parilitate** agitur apostolorum, Petrus praeminet caeteris, quia a Domino audire meruit: Tu vocaberis Cephas, tu es Petrus (Ioann. I, 42)" . . . Der das Vor-

gehen Eugens verdammende Schluss beginnt mit folgenden Worten: „Qui igitur debitam ei [Petro] non exhibet reverenter obedientiam, a capite sejunctus, Acephalorum schismati se reddit obnoxium."

Arevalo (ed. Isidori opp. VI, S. 573 f., Note zu Isidori opp. VIII) bezweifelt, einer hyperkritischen Anwandlung nachgebend, die Echtheit unserer Epistel. Sie lässt aber keineswegs den Stil Isidors verkennen, und dass der gelehrige Schüler seines älteren Bruders Leander immer ein Verehrer des römischen Primats gewesen, ist bekannt, oben (S. 43 f. 53—55) genugsam dargethan und erhellt zum Überfluss noch aus seiner unzweifelhaft echten Schrift „De ecclesiasticis officiis" l. II cap. 5 (De sacerdotio; hier = Episkopat!), [bei Arevalo, Isid. opp. VI und hiernach abgedruckt Migne, Patrol. Lat. vol. 83, S. 780—786].

Mit Recht halten also Gams II[2], S. 223 f. und Działowski a. a. O. an der Authentie unseres Schreibens fest. Ersterer a. a. O. erörtert überhaupt das Actenstück recht gründlich und schliesst zutreffend, wie folgt: . . . „Die Zurechtweisung [Eugens durch Isidor] war entschieden verdient. Es scheint aber eine Umstimmung nicht eingetreten zu sein." Ganz gewiss nicht! Eugen präsidirte ja nur zwei Jahre später dem VI. Tolet. von 638, das den Bischof Braulio autorisirte, den Papst Honorius wegen seines tadelnden Schreibens derb abzukanzeln. Diese letztere, vom gesamten Episkopat ausgehende antipäpstliche Kundgebung soll der Gegenstand des nächsten Abschnittes sein; zuvor aber noch eine weitere kurze Auseinandersetzung mit der Litteratur über die Correspondenz Eugens und Isidors.

Minder glücklich beruft sich Gams a. a. O. S. 224 als Beleg für „die grosse Sorge des Heiligen um die Erhaltung der Einheit der römischen Kirche" auch auf die dem Schreiben an den toletanischen Metropoliten unmittelbar vorhergehende „Epistola VII Isidori Redempto archi-

diacono“ (bei Arevalo, Isidori opp. VI, S. 570—573, und hiernach abgedruckt bei Migne, Patrol. Lat. 83, S. 905—907). Denn hier tritt uns die Primatsidee wahrlich in übertrieben aufgebauschter Form entgegen, und Arevalo (Note zu diesem Schreiben a. a. O.) meint mit Fug: „Haec epistola ad Redemptum multo magis suspecta esse videtur.“ An unserer „Epistola Isidori VIII“ mag immerhin ein späterer Fanatiker für den römischen Primat in maiorem gloriam ecclesiae eine kleine Interpolation vorgenommen haben; der Kern ist gewiss echt.

J. G. Cazenove (Artikel Eugenius I., Dictionary of Christ. Biograph. II, S. 272 B und 273 A) und Działowski a. a. O. sprechen sich über die Tragweite des Isidorischen Antwortschreibens gar nicht aus; Ersterer lässt den Brief in seiner sonst tüchtigen Skizze sogar gänzlich unbeachtet. Florez, der sonst so conservative Forscher, leugnet hyperkritisch ohne ausreichenden Grund, dass Eugen an Isidor geschrieben habe (España Sagrada V, S. 249 und 571: . . . „Eugenio [auch hier irrtümlich II. genannt!] no escribio á S. Isidoro“ . . .).

B. Der spanische Episkopat und Papst Honorius I.

1. Leben und Schriften des Bischofs Braulio von Saragossa.

Lembke (S. 142 und Anm. 2 das.) will in cap. I des VI. Toletanums von 638 eine Artigkeit für die römische Kirche erkennen. Ich vermag aber trotz des sorgfältigsten Studiums dieses unendlich breitspurigen Canons (bei Mansi X, S. 661—663) nicht das geringste auf Rom Bezügliche zu entdecken. Wahr ist vielmehr, dass die Verhandlungen dieser Synode, was den Papst betrifft, in einen schrillen Misslaut ausklangen; denn das uns hier beschäftigende Antwortschreiben Braulios von Saragossa ist nur ein Epilog zu den Acten.

Der Papst Honorius I. (sed. 3. November 625 bis

October 638)[1]) hatte, wie es scheint, gegen Ende 637, an die im VI. toletanischen Concil vom 9. Januar 638 vereinten spanisch-westgotischen und narbonensischen Bischöfe ein Schreiben gerichtet, worin er ihnen Lauheit im Glauben und Schlaffheit in der Bekämpfung des Irr- und Unglaubens vorwarf.

Ehe ich auf die „epistola XXI Braulionis Honorio papae“ näher eingehe, sei mir ein gedrängtes Wort gestattet über Leben und Schriften des Prälaten, der seit Isidors Ableben (636) fast zwei Jahrzehnte lang die erste geistige Kraft Spaniens darstellt (vgl. Gams II², S. 145 bis 149 und Działowski, S. 144 f., Anm. zu Ildefons, de vir. illust. cap. XII bezw. XI, Braulio).

Wir besitzen über ihn zunächst eine kurze Lebensskizze des Ildefonsus (de vir. ill. cap. XI, ed. Arevalus, ed. Isid. Hisp. opp. VII, S. 172, und hiernach abgedruckt bei Działowski a. a. O. S. 144). Laut dieser Quelle folgte Braulio seinem Bruder Johannes im Bistum Saragossa nach. Durch Hymnen und sonstige Schriften verschaffte er sich einen geachteten Namen („Clarus iste habitus canoribus et quibusdam opusculis“). Er schrieb das Leben des Mönches und Bekenners Aemilianus (abgedruckt Migne, Patrol. Lat. 80, S. 694—714). Der Biograph lässt den Kirchenfürsten etwa 20 Jahre lang zur Zeit der Könige Sisenand (631—636), Kindila (636—640), Tulga (640—641) und Kindasvinth (641—649, † 652) seine Diöcese verwalten. Man hat also seinen Episkopat mit Gams II², S. 145 auf die Jahre 631 bis 651 anzusetzen.

Seine synodale Wirksamkeit können wir auf Grund seiner Unterschriften auf drei Concilien, dem IV., V. und VI. Toletanum von 633, 636 und 638, verfolgen. Auf dem IV. Tolet. unterzeichnet er an 54. Stelle (Mansi X, S. 641): „Braulio Caesaraugustanae ecclesiae episcopus subscripsi.“

---

[1]) Diese Chronologie nach Jaffé-Wattenbach, Regesta pontif. Roman., edit. II, S. 223 und 226.

Auf dem V. Tolet. subscribirt er an 9. Stelle (Mansi X, S. 657): „Ego Braulio ecclesiae Caesaraugustanae episcopus subscripsi." Auf dem VI. Tolet. unterzeichnet er an 31. Stelle in derselben Form (Mansi X, S. 671). Am VII. Toletanum von 646 hat er sich weder persönlich noch durch einen „presbyter sive diaconus agens vicem domini episcopi sui" beteiligt: ihn hinderte wohl Alter und Krankheit [ein schweres Augenleiden] (Gams II², S. 145). Aber nur Abscheu, die Gewaltpolitik des ihm freilich befreundeten Königs Kindasvinth zu unterstützen, wird ihn abgehalten haben, wenigstens einen Stellvertreter zu senden.

Mit Fug hält Działowski a. a. O. Ildefonsus' Angabe über Braulios litterarische Thätigkeit für unvollständig. In der That hat er auch noch ein „elogium" auf Isidor verfasst (bei Arevalus, ed. Isidori opp. I, S. 8 f., und hiernach abgedruckt bei Działowski S. 140 f., Anm. zu Ildefons, de vir. ill. cap. IX, Isidorus). Wahrscheinlich rühren auch die Acten der Martyrer von Saragossa, dieser erlauchten Opfer des Dacian-Sturmes von 303/4 oder vielmehr 304/5, von ihm her (abgedruckt España Sagrada XXX, S. 305—311, und hiernach bei Migne, Patrol. Lat. 80, S. 715—720).

Die bedeutendste Quelle seines Lebens ist aber seine Correspondenz, die 44 in der España Sagrada XXX, S. 318—395 veröffentlichten Briefe, eine wahre Fundgrube spanisch-westgotischer Kirchen- und Culturgeschichte (vgl. Gams II², S. 146—149). Aus den ersten acht ersieht man, dass Braulio mit Isidor, der ihm auch sein Hauptwerk, die „Origenes sive etymologiae" widmete (vgl. Ad. Hilgenfeld a. a. O. S. 637), ähnlich, wie einst Leander mit dem grossen Gregor, durch die innigste, edelste Freundschaft verbunden war. „Nach dem Tode Isidors . . . war er (Braulio) einer der angesehensten Bischöfe Spaniens, ein geistiger Mittelpunkt, um den sich andere sammelten. Sein Einfluss war bei den Königen wie bei den Bischöfen gleich gross" (Gams a. a. O. S. 145).

Mit dem gewaltigen König Kindasvinth (reg. 641 bis 649, † 652), einem katholischen „Leovigild“, stand er in freundlichstem Verkehr, wie Beider Briefwechsel bekundet[1]). In der ep. XXXVII (s. Anm. 1 auf dieser Seite) durfte er es sogar wagen, dem eisernen Greis zur Abdankung zu Gunsten seines Sohnes zu raten, ein Ansinnen, dem der 87jährige Recke gern entsprach. Auch mit König Rekisvinth (reg. 649—672), dem milden Sohn des harten Kindasvinth, unterhielt der Prälat die besten Beziehungen[2]). Von besonderer Wichtigkeit sind noch Ep. V Braulionis Isidoro (a. a. O. S. 322—326) und Ep. VI Isidori ad Braulionem, weil daraus hervorgeht, dass die spanisch-westgotischen Metropoliten von den Königen ernannt wurden (S. oben S. 47). Braulio war auch mit dem toletanischen Metropoliten Eugen II. (von Risco irrtümlich als III. behandelt), seinem früheren Archidiakon (Generalvicar), recht befreundet; dies erhellt aus Ep. XXXV und XXXVI (ebenda S. 368—373). Interessant ist ep. XXXVI die Anrede „Domino singulariter meo Eugenio primati episcoporum Braulio“. Hier wird also (zwischen 646 und 651) wohl zum ersten Male der toletanische Metropolit „primas“ genannt; sonst heisst er metropolitanus episcopus, noch nicht archiepiscopus (s. oben S. 47 f.).

Auf die kritische Analyse weiterer Briefe von und an Braulio, über die sich Gams II[2] S. 146 ff. eingehend äussert, verzichte ich. Sie sind zwar alle an sich keineswegs bedeutungslos, aber doch nicht recht geeignet, das Interesse grösserer gebildeter Kreise zu fesseln. Sehen

---

1) Vgl. Ep. XXXI Braulionis ad Chindasvinthum regem (España Sagr. XXX, S. 363 f.), ep. XXXII Chindasvinthi regis ad Braulionem (ebenda S. 365 f.), ep. XXXIII Braulionis ad Chindasvinthum regem (ebenda S. 366), ep. XXXVII Braulionis ad Chindasvinthum regem (ebenda S. 373 f.).

2) Vgl. Ep. XXXVIII Braulionis ad Recesvintum regem (ebenda S. 374 f.), ep. XXXIX Recesvinti regis ad Braulionem (ebenda S. 375 f.), ep. XL Braulionis ad Recesvintum regem (ebenda S. 376), ep. XLI Recesvinti regis ad Braulionem (ebenda S. 376 f.).

wir uns jetzt endlich die hier vor Allem in Betracht kommende „ep. XXI Braulionis Honorio papae", nach Gams (S. 148) „wohl das wichtigste Schreiben dieser Sammlung", näher an.

2. Der wesentliche Inhalt der „Epistola XXI Braulionis Honorio papae".

Das Actenstück selbst ist verloren gegangen, wir haben hiervon nur knappe, aber genügende Kunde durch die Antwort, die Bischof Braulio im Namen des gesamten beleidigten Episkopates[1]) an den römischen Pontifex richtete. Diese „Epistola XXI Braulionis [Caesaraugustani episcopi] nomine concilii VI Toletani ad Honorium I" ist, wie gesagt, veröffentlicht von Risco, España Sagrada XXX, S. 348—352, und hiernach wieder abgedruckt bei Migne, Patrol. Lat. 80, S. 667—670. Ich lege den jetzt folgenden kritischen Erörterungen die Risco'sche Ausgabe zu Grunde[2]). Die Adresse lautet (S. 348): „Domino reverendissimo et Apostolicae gloriae meritis honorando papae Honorio universi episcopi per Hispaniam constituti." In der höflichen Einleitung rühmt Braulio den apostolischen Eifer des römischen Amtsbruders und nennt ihn gar einen zweiten Nehemia (S. 348). Dann heisst es (a. a. O.) . . . „vestra . . . ad eum [Chintilanem regem] perlata sunt hortamenta. Nam jam totius Hispaniae atque Narbonensis Galliae episcopi in uno coadunati eramus collegio, quando Turnino

[1]) Auf dem sechsten Toletanum unterzeichneten 52 Bischöfe und fünf presbyteri bezw. diaconi als Stellvertreter („agentes vicem") ihrer verhinderten Oberhirten (Mansi X, S. 670—672, „Subscriptiones").

[2]) Braulio, der Meister des geschriebenen Wortes (im 7. Jahrhundert!!), obgleich erst an 31. Stelle unterzeichnend (Mansi X, S. 671), wird als Anwalt der gekränkten Versammlung Rom gegenüber ausersehen. Der „spiritus rector" des Concils, der schismatisch angehauchte Metropolit Eugenius I., verzichtete wohl nur sehr ungern auf diese Aufgabe, weil er eben des geschriebenen Wortes unkundig war. Übrigens hat Mansi den Acten des VI. Tolet. (X, S. 659 bis 672 bezw. 674) das Braulio-Schreiben nicht hinzugefügt.

deportante diacono vestrum nobis est allatum decretum, quo et robustiores pro fide et alacriores in perfidorum essemus rescindenda pernicie". Mit Jaffé-Wattenbach a. a. O. S. 226 ad a. 638 Nr. 2038 betrachte ich gegen Gams (II², S. 224) die gesperrten Worte als „ipsissima verba" Honorii. Anderseits ist der Benedictiner durchaus im Recht, wenn er annimmt, Honorius habe die spanischen Bischöfe auch als „canes muti" gebrandmarkt. Dies ergiebt sich aus der auffallenden Gereiztheit, mit der Braulio diesen Vorwurf ablehnt (S. 349 f.): „Wir spanischen Bischöfe sind keine stummen Hunde; debitum praedicationis officium non tacuimus" ... Der heilige Vater muss sich sogar sagen lassen: „Nicht Ezechiel, sondern Jesaja hat den Ausdruck: Canes muti non valent latrare." Ferner wird von dem Papst, der Verleumdern sein Ohr leiht, an den besser zu unterrichtenden Pontifex appellirt (S. 350); der göttliche Ursprung des römischen Primats wird indes zugegeben (ebenda). Der spanische Episkopat will dem Römer nur kurz antworten: „Sapienti enim viro pauca dicta sufficient" (bittere Ironie!). Um nun ihrem Widersacher Gelegenheit zu geben, sich zu überzeugen, dass sie keine stummen Hunde seien, übersenden sie ihm ein Exemplar der Verhandlungen aus früherer Zeit nebst den gegenwärtigen, d. h. die Acten der spanischen Synoden seit dem dritten Toletanum[1]).

Da unser Braulio-Schreiben, das düstere Finale des am 9. Januar 638 gefeierten sechsten Toletanums[2]), jeden-

---

[1]) S. 350: ... „quod ne apostolatus vestri apex a nobis excusationis et non veritatis causa depromi, retroacta temporum gesta cum actis praesentibus vobis arbitrati sumus necessario esse mittenda."

[2]) Diese Chronologie ist erhärtet durch die „Praefatio" unseres sechsten Toletanums (Mansi X, S. 661): „Convenientibus nobis ... pontificibus ... Chintilani regis hortamentis ... sub die quinto Idus Januarii anno praefati principis ... secundo, aera DCLXXVI."



falls schon im Januar nach Rom abgegangen ist, so konnte der Papst, der erst im October starb, sicher noch Kenntnis davon nehmen. Viel Freude wird er daran nicht gehabt haben; das Actenstück wird nach Gams' (II², S. 145) richtiger Beobachtung in der „ewigen Stadt" weder allgemeines Aufsehen noch Bewunderung, wohl aber Verwunderung erregt haben.

3. Der Streitfall Honorius-Braulio in der neueren Litteratur.

Gams a. a. O. S. 225 will die Vorwürfe des Papstes nicht mit Unrecht auf die „allzu milde" Behandlung der spanischen Juden beziehen. Für diese Ansicht sprechen zwei Gründe. Zunächst handelt es sich um genaue Deutung des Ausdrucks „perfidorum pernicies"; er geht entweder auf Arianer oder auf Israel. Ersteres nimmt Jos. Langen, Röm. Kirche II, S. 514 f. an; er denkt an Reste der Arianer. Dass aber um 638 diese Häresie auf der iberischen Halbinsel längst nicht mehr existirte, und dass insbesondere cap. VI des vierten Toletanums nicht im Sinne Langen's gedeutet werden kann, habe ich schon oben dargethan. Der terminus ist also nur auf Juden zu beziehen. Hierfür spricht zweitens auch noch folgende Stelle unseres Schreibens (a. a. O. S. 350): „Nam et ad nos perlatum est oraculis venerabilibus Romani principis [hier wohl Kaiser Herakleios gemeint!] permissum esse, Judaeis baptizatis reverti ad superstitionem suae religionis" . . . [ein krasser Sarkasmus!]. Braulio scheint also in der That mit seiner Behauptung, Honorius habe verleumderischen Einflüsterungen Glauben beigemessen, Recht zu behalten. Zwei toletanische Nationalconcilien aus jüngster Zeit, das vierte von 633 und das sechste von 638, hatten ja den Juden, namentlich gerade den „baptizatis relapsis", übel genug mitgespielt (vgl. Tolet. IV c. 57—66 incl. und Tolet. VI c. 3, Mansi X, S. 633—635. 663 f.).

Gams (II², S. 227) urteilt über das Braulio-Schreiben

des Weiteren: „Wir finden in ihm eine Bitterkeit und Bissigkeit, für die moderne katholische Spanier kein Verständnis haben, da sie den Hohn als tiefen Ernst auffassen. Es ist zunächst die Sprache eines tief Beleidigten; der Primat Petri aber wird in ihm nicht geleugnet.“ Letzteres erklärt sich wohl aus der vertrauten Freundschaft des Oberhirten von Saragossa mit Isidor.

Die folgende Ausführung des Benedictiners (II², S. 224. 226) ist indes geeignet, die Kritik herauszufordern: „Wir glauben, dass Braulio den Brief zu Lebzeiten Isidors nicht geschrieben hätte. . . . Da wir den Brief des Honorius nicht besitzen, können wir über seinen Inhalt nicht urteilen.“ Ich erwidere: Wir kennen davon genug; die Ehre des spanischen Episkopats war in geradezu herausfordernder Weise angegriffen von einem Manne, der doch im Monotheleten-Handel sattsam bewiesen hatte, dass er selbst kein allzu treuer Hüter des Schatzes der Rechtgläubigkeit war; selbst ein Isidor hätte erwidern müssen. Wie würde Braulio den Pontifex, den er (S. 351) höhnisch einen „zweiten Elias“ nennt, erst verspottet haben, wenn er dessen Pactiren mit dem Monotheletismus (trotz eigener correcter dyotheletischer Anschauung und Ausdrucksweise) durchschaut, seine beiden Briefe an Sergius von Byzanz schon gekannt hätte! Wie würde er ihm mit der beschimpfenden alttestamentlichen Anspielung von den stummen Hunden heimgeleuchtet haben! Besonders bemerkenswert ist: Der Prälat, der den römischen Angriff mit so wuchtigen Hieben abwehrt, hat später selbst als Heiliger im römischen Calendarium eine Stelle gefunden!

Döllinger, Papstfabeln des Mittelalters, München 1863, 7. Anastasius II. — Honorius I., S. 131—150[1]),

[1]) Ich muss nach der ersten Auflage citiren; die dritte, von Joh. Friedrich besorgte und mit Anmerkungen versehene Ausgabe (Stuttgart 1890, VII, 190 S.) ist mir leider unzugänglich. Friedrich selbst nennt die von ihm herausgegebene die zweite. Zwischen 1863

Hefele (III, 2. A., S. 89—92) und Działowski (S. 144 f., Anm. zu Ildefons., de vir. ill. c. XII [Braulio]) schweigen sich über unsere schwierige Streitfrage aus.

Vicente de la Fuente a. a. O. II, S. 319 f. sucht in unerfreulichem Gegensatz selbst zu einem Gams den Dissensus abzuschwächen: „Papst Honorius, ohne Zweifel aus Unwissenheit, tadelte die spanischen Bischöfe wegen ihrer Unthätigkeit“ (sic!). Mit Unrecht findet la Fuente ferner Braulio's Antwort „massvoll und ehrerbietig“ [1])!!

Da lautet Ad. Helfferich's Deutung (Arianismus, S. 58 f.) schon zutreffender: „In Spanien reisst der von Leander so sorgsam gesponnene Faden ebenfalls: bekamen doch die spanischen Bischöfe zwei Jahre nach Isidors Tode vom Papst Honorius (638) den Vorwurf zu hören, sie glichen stummen Hunden, was Braulio mit der spitzen Bemerkung zurückgab, der Papst möchte erst die Bibel etwas genauer ansehen, bevor er sie citire.“ Mehr als kühn ist aber die Vermutung des phantastischen Forschers, Honorius I. hätte den Beistand des spanischen Episkopats für seine Haltung im Monotheleten-Streit gewünscht, aber nicht bekommen (S. 60)!! Also „hinc illae lacrimae!“

Gut urteilt Lembke (I, S. 143): „Als Honorius I. ihnen [den spanischen Bischöfen] Lauheit im Glauben vorwarf, wusste Braulio . . . seine Mitbrüder trefflich zu rechtfertigen, indem er dem Papste die Verhandlungen der von ihnen gehaltenen Concilien als sprechenden Beweis ihres Eifers für die Kirchenzucht übersandte.“ Correct

---

und 1890 erschien aber noch eine zweite Stereotypauflage (vgl. Emil Michael, Ignaz von Döllinger, 3. A., Innsbruck 1894, S. 15 nebst Anm. 2 das.: „Kürzlich gab sie [Döllinger's ‚Papstfabeln‘] Friedrich in ‚zweiter‘, soll heissen dritter Auflage heraus).“

[1]) . . . „el Papa Honorio, ignorándolo sin duda, dirigió una epistola á los Obispos de España, reprendiéndoles por su inaccion. Respondío á esta carta San Braulio de Zaragoza, á nombre de todo el Episcopado español, con la templanza y respeto débido.“ La Fuente erörtert die ganze Materie a. a. O. S. 319—322.

äussert sich auch Baxmann a. a. O. S. 162: „Weniger erfreuliches Entgegenkommen fand Honorius bei den Westgoten . . . Wenigstens verwahrte sich Braulio . . . sehr ernst gegen den Vorwurf laulichen Wesens, den ihm [und dem Gesamtepiskopat Spaniens] Honorius gemacht hatte: mit gutem Rechte konnte er auf die kirchliche Gesetzgebung hinweisen."

Weiter erörtert Dahn, Könige VI (1. A.), S. 413 vortrefflich unsere Streitfrage: „Gegen den Vorwurf der Lauheit verteidigt die spanische Kirche Braulio wider Papst Honorius a. 638 sehr energisch: sie seien nicht ‚stumme Hunde', wie der heilige Vater geschrieben, und hielten Concilien, soweit irgend thunlich." Endlich sei noch auf die richtige Auffassung Edmund Venables' verwiesen (Artikel Braulio, Dictionary of Christ. Biograph. I, S. 333 A).

IV. Fast gänzlicher Stillstand der Beziehungen zwischen der spanischen Kirche und Rom von 639 bis 680.

Dieser Abschnitt muss leider, entsprechend seinem Titel, im Gegensatz zu seinen Vorgängern ganz kurz ausfallen.

Schnitt das sechste Toletanum mit einer krassen antirömischen Differenz ab, so fand sich drei Lustren später die achte toletanische Synode von 653 veranlasst, in ihrem zweiten capitulum (Mansi X, S. 1210—1215) der römischen Kirche wieder eine Aufmerksamkeit zu erweisen. S. 1215 wird nämlich aus Gregors I. Moralia in Job c. XL eine Stelle wörtlich eingerückt und hinzugefügt: „Beatus autem Gregorius papa, et libris et meritis honorandus pene cunctis merito praeferendus." Dieser Canon wird von Dahn VI, S. 412, Anm. 8 richtig im angedeuteten Zusammenhang verwertet.

Der eigentliche Leiter dieses achten Toletanums, der

Metropolit Eugenius II. — er unterzeichnet an dritter Stelle: „Eugenius regiae urbis metropolitanus episcopus“ (Mansi X, S. 1222) —, scheint also im Gegensatz zu seinem gleichnamigen Amtsvorgänger romfreundlich gewesen zu sein (s. die Lebensskizze dieses Prälaten bei Ildefons., de vir. ill. c. XIV, bei Areval., Isidori Hisp. opp. VII, c. XIII, Nr. 20—23, S. 173 und hiernach bei Działowski a. a. O. S. 145 f.).

Abgesehen vom achten Toletanum findet sich in der That im ganzen Zeitraum keine Spur von Beziehungen der spanischen Kirche zum Papsttum, weder unmittelbar noch selbst nur mittelbar. Gams a. a. O. S. 228 (§ XIV) sucht diese auffallende Windstille mit Fug so zu erklären: „Die Verehrung Gregors I. in Spanien mag teilweise jenen Unmut zurückgedrängt haben, der sich in den Jahren 636—638 gegen den Papst manifestirte.“ Wenn indes der gelehrte Benedictiner ohne Einschränkung a. a. O. behauptet: „Bis zu dem Tode des Quiricus von Toledo [680], ja bis zum fünften Jahre des Primas Julianus [684], erfahren wir nichts Weiteres von einem freundlichen oder unfreundlichen Verkehr Spaniens mit Rom,“ so hat er sich eben die papstfreundliche Haltung der achten toletanischen Synode entgehen lassen.

Anhang. Beilagen.

I. Drei Quellenbelege für die Verbreitung der Schriften Gregors des Grossen im westgotischen Spanien im 7. Jahrhundert.

Dahn, Könige V, S. 180 Anm. 2 und nach ihm Gundlach (Epist. Wisigoticae II a. a. O. S. 662 Anm. 1) finden mit Recht in dem Schreiben König Sisebuts von etwa 615 an Bischof Cäcilius von Mentesa (ed. Gundlach, Epist. Wisigot. a. a. O., S. 662, 2), worin er dem Hierarchen mit markigen Worten Ascese zur Unzeit vorrückt, einige Anklänge an den Brief Gregors I. an

Leander vom April 591 (ed. Paul Ewald, Berolini 1887, S. 56—58).

So heisst es z. B. in der Sisebut-Epistel bei Gundlach a. a. O. S. 662: „Quam flenda sit res . . ., dicerem, nisi quia tantus miserandus eventus adtulit, **ut me magis flere libeat**, quam recitare oporteat.“ Bei Gregor lautet die Stelle so: „Respondere epistolis vestris tota intentione voluissem, nisi pastoralis curae ita me labor contereret, **ut mihi magis flere liberet** quam aliquid dicere“ (vgl. Franz Görres, Ztschr. f. w. Theol., 41. Bd., S. 105—111). Auf dasselbe berühmte Schreiben des grossen Papstes nimmt auch cap. VI des vierten Toletanums von 633 Bezug (s. oben S. 54).

Der sogenannte Paul von Merida (De vitis patrum Emeritensium c. XVI, bei Migne, Patrol. Lat. 80, S. 151 f.), der um 633 schrieb[1]), kennt schon die 594 verfassten Dialoge Gregors. Wenigstens citirt er hier l. III c. 31, freilich für seine Zwecke variirend. Die betreffende Stelle: „Post cuius [Leovigildi] mortem Recaredus rex non patrem perfidum, sed fratrem martyrem [d. i. den Rebellen und ‚Blutzeugen‘ Hermenegild!] sequens ab Arianae haereseos pravitate conversus est,“ verändert er nämlich so, dass er, um den aufrührerischen Königssohn nicht als Heiligen gelten zu lassen, den Ausdruck „seinen Bruder, den Martyrer“, ersetzt durch „Christum, den Herren“ (Christum dominum) (vgl. Franz Görres, Hermenegild, Ztschr. f. d. histor. Theol. 1873, S. 1—109).

Endlich rückt cap. II des achten Toletanums von 653 (Mansi X, S. 1215) eine Stelle aus Gregors Moralia in Job, c. XL, wörtlich ein und fügt einige den ge-

---

[1]) Lembke, Spanien, S. 69 weist den fanatischen Autor mit Rücksicht auf den rohen Stil einem späteren Jahrhundert, als dem siebenten zu. Aber bereits Mabillon (Annales ordinis s. Benedicti I, S. 72) hat überzeugend dargethan, dass das Büchlein um 633 entstanden ist; ähnlich nimmt Gams II², S. 118 die Mitte des 7. Jahrhunderts als die Abfassungszeit an.

waltigen Kirchenfürsten ehrende Worte hinzu; die betreffende Stelle hat bereits oben (S. 68 f.) in anderem Zusammenhang Verwertung gefunden.

II. Zu cap. VI des siebenten Toletanums von 646.

Das VI. (Schluss-)capitulum dieser von dem gewaltigen König Kindasvinth berufenen und terrorisirten Synode hat folgenden Wortlaut (Mansi X, S. 770): „Id etiam placuit, ut pro reverentia principis ac regiae sedis honore vel metropolitani civitatis ipsius consolatione convicini Toletanae sedis episcopi, juxta quod ejusdem pontificis admonitionem acceperint, singulis per annum mensibus eadem in urbe debeant commorari messionis tamen ac vindemialibus feriis relaxatis.“ Dieses fürchterliche, schwerfällige Latein des 7. Jahrhunderts giebt Hefele III, 2. A., S. 96 (ähnlich übersetzen Dahn VI, S. 460 f. und Gams II², S. 125 f.) in folgender guter und richtiger Verdeutschung wieder: „Aus Achtung gegen den König und seine Residenz, sowie zum Trost des Metropoliten von Toledo sollen die benachbarten Bischöfe, wenn er sie ruft, jährlich einen Monat in dieser Stadt verweilen, jedoch nicht zur Zeit der Ernte oder Weinlese.“

König Kindasvinth, nach Dahn's klarer, scharfsinniger Darlegung (Könige V, S. 191—199; VI, S. 458 bis 461) 641 gegen den Willen der Geistlichkeit (und des Adels) nach Beseitigung des jugendlichen „Pfaffenkönigs“ Tulga zur höchsten Gewalt gelangt, berief dieses siebente toletanische Nationalconcil, um seine Herrschaft mit Hülfe des Episkopats zu befestigen; dieser Tendenz galt namentlich das anrüchige erste capitulum. Wie aber unser Schlusscanon sich in diesen Rahmen einfügen soll, weiss Dahn nicht und bemerkt (VI, S. 460 f.) zutreffend: „Es lässt sich nicht mehr entscheiden, ob damit [mit c. VI] der König Controlle der Bischöfe oder Unterstützung durch dieselben oder umgekehrt die Bischöfe Controlle über die

Regierung bezweckten.“ Vicente de la Fuente a. a. O. S. 323 schweigt sich über die vorliegende Streitfrage aus. Ferreras (. . . Spanien II, 3. Teil, § 533, S. 383) und Modesto Lafuente (Hist. gen. de España I, S. 511)[1]) bieten zwar eine ziemlich genaue Übersetzung des eigenartigen Canons, enthalten sich aber jeden Commentars.

Ist somit unser Decret wohl politisch nicht recht einzuschätzen, so ist es das Verdienst des Benedictiners Gams, die tiefe psychologische und culturgeschichtliche Tragweite der ausserordentlich schwierig zu deutenden Verfügung richtig erkannt zu haben. Die fein- und freisinnige Beobachtung des gründlichen Kenners der spanischen Kirchengeschichte (II², S. 126 Anm. 1) mag daher wörtlich hier eingerückt werden.

„Wir finden diese Verordnung frappant, fast ausschliesslich ‚spanisch‘! Auf der Synode zu Trient haben die Spanier am meisten für die ‚göttliche Pflicht der Residenz der Bischöfe‘ geeifert, was ihnen zur Ehre gereicht. Wozu die menschliche Natur, und darum auch die der Bischöfe, hinneigt, das wird hier befohlen. Erstaunlich viele Bischöfe starben in Lissabon, in Madrid, in Paris, in Wien, in Ofen-Pest, in Venedig, in Neapel, in Avignon (1316—1368), in Rom. Aus Paris und anderen Hauptstädten wurden die Bischöfe wiederholt sich zu entfernen eingeladen. Wir glauben, dass nicht blos die benachbarten, sondern auch die ferneren Bischöfe sich gern in Toledo aufgehalten haben.“ In der That, das mag für manche Kirchenfürsten ein recht angenehmer „Befehl“ gewesen sein.

---

[1]) . . . „este concilio . . . se ordenó que los obispos sufragáneos de la metropolitana de Toledo [unter „convicini Toletanae sedis episcopi“ sind indes schwerlich nur die Suffragane des Primas von Toledo zu verstehen!] residiesen un mes en cada año en la capital, para dar honor al rey y á la corte, y consuelo al mismo metropolitano.“

IV.

Zu den Sentenzen Peter Abälard's.

Von

D. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Die Frage, ob die von Rheinwald im Jahre 1835 zu Berlin als zweites Stück seiner „Anecdota ad historiam ecclesiasticam pertinentia" aus der einzigen vorhandenen — ehemals dem St. Emmerans-Kloster zu Regensburg, jetzt der Münchener Staatsbibliothek angehörigen — Handschrift veröffentlichte „Epitome theologiae Christianae" Peter Abälard's, die dort aber die Aufschrift „Petri Abaelardi Sententiae" trägt, eine echte Schrift des grossen Theologen des 12. Jahrhunderts ist oder nicht, ist durch Rheinwald und Deutsch längst zu Gunsten der Echtheit entschieden worden. Jener erörterte in der gründlichen, aber in mangelhaftem, unbeholfenem Latein geschriebenen Praefatio zu seiner Erstlingsausgabe (p. I bis XXXVIII) die eigentümlichen Überlieferungsverhältnisse der Schrift, das Schwanken in den Anführungen aus ihr, die Stellung der Zeitgenossen Abälard's zu derselben und dessen eigenes Verhalten, ihr Verhältnis ferner zu der Introductio Abälard's, sowie die Zeit und Möglichkeit ihrer Entstehung nach allen Richtungen. Dieser, dem wir die wertvollsten Ergebnisse und neue Aufschlüsse über Abälard's Leben, Schriften und Theologie verdanken, nahm in seinem durch Umsicht und besonnenes Urteil ausgezeichneten Werke „Peter Abälard, ein kritischer Theologe des 12. Jahrhunderts" (Leipzig 1883) in einer besonderen Beilage „Über die Sententiae Petri Abaelardi oder die sogenannte Epitome" (S. 453—456) die hier in

Betracht kommenden Fragen noch einmal wieder auf und brachte sie zu einem befriedigenden Abschluss.

Es stehen sich hier zwei merkwürdige Thatsachen gegenüber. Die eine ist das von Abälard's Zeitgenossen Bernhard von Clairvaux und Walter von St. Victor mit klaren Worten bezeugte Vorhandensein einer Schrift desselben mit dem Titel Sententiae. Die andere ist eine ebenso bestimmte Äusserung Abälard's selbst, in der er bestreitet, eine Schrift unter diesem Titel geschrieben zu haben. Die durch Walter von St. Victor mitgeteilten Anfangsworte der Sententiae Abälard's: „Omnes sitientes venite ad aquas et bibite amici inebriamini carissimi" etc., die im Eingang der von Rheinwald veröffentlichten Schrift nicht vorhanden sind, sollten als Zeugnis gegen die Echtheitsannahme nicht verwendet werden, da mit Deutsch (S. 453) die Möglichkeit durchaus zugegeben werden muss, dass sie ursprünglich einer in der einzig uns erhaltenen Hs. leider fehlenden Einleitung oder vielleicht Eröffnungsrede angehört haben. Aus den bei Bernhard dagegen sich findenden Hinweisungen auf einen liber sententiarum Abälard's lässt sich mit Deutsch (S. 454) nur so viel folgern: „1. mit Sicherheit, dass sein Buch der Sentenzen Abälard's einen mit cap. 23 des unsrigen im wesentlichen übereinstimmenden Abschnitt enthielt; 2. mit Wahrscheinlichkeit, dass dieser Abschnitt mit dem uns vorliegenden doch nicht völlig identisch war." Abälard's die Entscheidung in dieser ganzen Frage nicht unerheblich erschwerende Leugnung der Thatsache endlich, eine Schrift jenes Titels geschrieben zu haben, erklärt Deutsch meines Erachtens in ausreichender Weise dadurch, dass er den Wortlaut des Zeugnisses Abälard's auf sein richtiges Mass zurückführt. Und dieser besagt ihm nur, „dass er selbst ein solches (Werk) nicht geschrieben, d. h. zum Zwecke der Weiterverbreitung verfasst habe".

Unter diesen Umständen dürfte den aus der Schrift

selbst entnommenen Gründen das grössere Gewicht beizulegen sein. Und da kommt in erster Linie die Darstellung in Betracht. Unverkennbar ist diese der sonst aus unbestritten echten Schriften Abälard's bekannten auf das engste verwandt, und dennoch unterscheidet sie sich wiederum von ihr in gewisser Weise. Abälard's für die Veröffentlichung bestimmte Werke zeichnen sich durch sorgfältig gefeilten Stil, durch längere, schwungvolle Perioden aus. Hier dagegen bewegt sich die Darstellung häufig in kurzen Sätzen, die Darlegung ist zuweilen abgerissen, der Zusammenhang nicht immer deutlich. Und gerade diese kurzen, in lebhafter, oft packender Form hingeworfenen Sätze, wie sie den grösseren Lehrschriften Abälard's fremd sind, haben Gieseler im Jahre 1837 (Stud. u. Krit. S. 366 ff.) zuerst auf den Gedanken geführt, dem Neander (Der heil. Bernhard, 2. Aufl., S. 175, Anm.) und Fr. Nitzsch (Prot. Realencykl., 2. Aufl. I, 12) u. a. zustimmten, es möchten die Sentenzen ein nach Vorträgen Abälard's von einem seiner Schüler niedergeschriebenes Heft sein. Aus klassischer Zeit würde als ein ganz gleichartiger Fall die Entstehung der unter Aristoteles' Namen überlieferten Eudemischen Ethik hier angeführt werden dürfen, die nach A. Stahr (Aristotelia II, S. 275, Anm.), der übrigens in den Zusätzen zum II. Teile seines Werkes (S. 294—296) noch mehr Beispiele der Art aus dem Altertum anführt, höchst wahrscheinlich nach Aristoteles' Vorträgen von einem unmittelbaren Schüler desselben, d. h. also wohl von Eudemos, aufgezeichnet worden ist. Der Vermutung Gieseler's steht die andere gegenüber, die Schrift sei nur ein Auszug aus Abälard's inhaltlich nahe verwandter Introductio. Für welche von beiden man sich aber auch entscheiden möge, die Hauptsache ist die, dass wir die Sentenzen unbedingt als ein echtes, „zuverlässiges Zeugnis für die Lehren Abälard's ansehen und benutzen dürfen“.

Nach meiner Ansicht wird Gieseler's Annahme der

Erklärung der Besonderheit der Schrift unbedingt am besten gerecht. Folgen wir ihr, so werden uns weit besser als bei der anderen die Thatsachen verständlich, auf die Deutsch (S. 455) mit vollem Rechte aufmerksam macht, „dass Abälard in erster Person von sich redet, dass der Stil weniger gefeilt, aber lebhafter ist als in seinen Schriften, dass — was man auf Rechnung des Nachschreibenden setzen kann — der Zusammenhang zuweilen nicht völlig klar oder ein Gedanke nicht gehörig entwickelt ist oder Sätze verschoben zu sein scheinen". Diese Thatsachen gerade, die nach Seiten der Form erwünschten Aufschluss zu geben geeignet sind — der Inhalt deckt sich in längeren Abschnitten mit dem der Introductio oft so wörtlich, dass diese Übereinstimmung gleichfalls aus der öfteren Wiederholung des schulmässigen Vortrags herzuleiten durchaus nahe liegt —, können noch durch eine und die andere Beobachtung, wie mir scheint, ein wenig weiter gestützt werden.

Durch die Kühnheit seiner Äusserungen und Schlussfolgerungen hat Abälard seine Zeitgenossen bekanntlich oft in Erstaunen und Verwunderung gesetzt. Aber schwerlich anderswo als im mündlichen Vortrage, da, wo er zu vertrauten Schülern redete, ist er, der kühne Neuerer, mit dem Ich seiner Persönlichkeit so bestimmt und so nachdrücklich hervorgetreten, wie in den Sentenzen. Einige der hier in Betracht kommenden Stellen, sowie auch die Rückbeziehung auf frühere, bei Gelegenheit seiner Erklärung des Römerbriefes[1]) — ich sage wieder: zunächst vor seinen Schülern — gegebene Erörterungen sind auch

[1]) Cap. 34, S. 109: „Quapropter nisi dicamus, quod homo ex se etiam per liberum arbitrium ex natura sua habeat diligere et ei adhaerere, non possumus vitare, quin gratia meritis nostris praeiudicare probetur: quod quidem quia in epistola ad Romanos super eum locum: Jacob dilexi etc. diligenter expressi, hoc quasi notum praetereundum existimo." In der alten Pariser Ausgabe der Werke Abälard's vom Jahre 1616 S. 646 ff.



anderen bereits aufgefallen. Fast so, wie Jesus in den bekannten Stellen des Matthäus-Evangeliums (5, 21. 22 u. s. w.) seine tiefere Erfassung des sittlich-religiösen Kernes der gesetzlichen Bestimmungen seinen verknöcherten, geistesarmen Zeitgenossen entgegenstellt, tritt Abälard den geltenden Grössen entgegen. „Quidam dicunt," sagt er Cap. 23, S. 63, „quod a potestate diaboli redemti sumus, qui hominem decipiendo ipsum sibi subiecit et potestatem, quam prius non habuerat, in eum recepit" . . . „Ego vero e contra dico et ratione irrefragabili probo, quod diabolus in hominem nullum ius habuerit." Und Cap. 25, S. 70: „Sed dicat Augustinus voluntatem suam, nos vero dicimus, quia, sicut veram humanitatem assumsit, ita humanae infirmitatis veros defectus habuerit: quod et sancti unanimiter asserunt." Ebendahin gehört, bisher nicht bemerkt, die Stelle des 28. Capitels, wo er mit Bezug auf eine Erklärung des Gregorius („Ut enim ait beatus Gregorius: hoc facit nobis baptismus, quod olim his, qui de genere Abrahae erant, circumcisio, aliis sacrificia vel pro parvulis fides parentum") in jener stark betonenden Weise sagt (S. 78): „Dicunt tamen quidam, quod in hoc differunt, quod aditus coeli modo patet baptizatis, tunc vero non. Sed nos dicimus, quod hoc non facit baptismus, sed passio adiuncta."

Auf dasselbe Verhältnis des im Kreise seiner Schüler Sprechenden führt eine andere Beobachtung. Wenn der alte römische Grammatiker einen Vorgang des geistigen Lebens oder ein Gesetz des philosophischen Denkens durch ein Beispiel veranschaulichen wollte, so bediente er sich vorbildlich zumeist der Person des Gaius, mag diese ursprünglich aus der Sitte stammen, den Bräutigam an seinem Hochzeitstage Gaius und seine Braut Gaia zu nennen, oder ist die berühmte Persönlichkeit des römischen Juristen Gaius (c. 110 – 180 n. Chr.), als eines unwidersprechlichen Gewährsmannes auf dem Gebiete des Denkens und der logischen Erörterung und Folgerung, Anlass zu diesem

Verfahren gewesen. Mit Gaius wechselt dann wohl oder findet sich in gleicher Weise zu Beispielszwecken vereint der Name Titus, oder es werden in jenem Sinne Cicero und Plato verwendet[1]). In christlicher Zeit treten an deren Stelle die Namen Petrus und Paulus. Ich führe statt vieler nur ein Beispiel an. *Καὶ γὰρ καὶ ἡμεῖς* (heisst es im ersten Dialog de sancta trinitate p. 940, in meinem „Apollinarios von Laodicea" S. 272, 11—15) *ἄλλην καὶ ἄλλην ἔχομεν ὑπόστασιν, ἀλλ' οὐχὶ ἄλλην καὶ ἄλλην ἀνθρωπότητα. καὶ ἡ ὑπόστασις Πέτρου ἄνθρωπός ἐστι καὶ ἡ ὑπόστασις Παύλου ἄνθρωπός ἐστιν· καὶ δύο εἰσὶν ὑποστάσεις καὶ οὐ δύο ἀνθρωπότητες.* Wie ungemein anschaulich musste es nun aber wirken, wenn Abälard, der berühmte, bewunderte Lehrer — der von seiner Zuhörerschaft uns bezeugt (Historia calamit. ed. I. C. Orellius. Turici MDCCCXLI. S. 13, 13. 14): „Tanta scholarium multitudo confluxit, ut nec locus hospitiis nec terra sufficeret alimentis" —, frisch hineingriff in die Schaar seiner Getreuen und gerade den Hermann, vielleicht einen der Eifrigsten, hervorzog, um seiner im Beispiel sich zu bedienen. So sagt er (Cap. 21, S. 60): „Diversa sunt, me legisse heri et me legere hodie et me lecturum cras. Diverso vero tempore prolata idem significant ut si quis dicat Hermannus leget cras, qui idem dicat Hermannus legit hodie, idem significat ac si quod ego hodie legerim. Idem namque est, me heri fuisse hodie lecturum et me hodie legere, et cras me hodie legisse." „Item," heisst es an einer anderen Stelle (Cap. 34, S. 108), „si Hermannus eandem habet voluntatem cum magistro suo Petro et uterque pecuniam ad faciendam domum pauperibus paravit et alter aedificet, cui pecunia remanet, alter vero minime, cum ei pecunia ablata sit, non qui aedificat, quam qui hoc non facit,

---

[1]) Boëtius contra Eutychen et Nestorium (Peiper S. 192), II, 48 f.: „animalis enim vel generalis hominis nulla persona est, sed vel Ciceronis vel Platonis vel singulorum individuorum personae singulae nuncupantur."

maioris meriti apud Deum esse debet." Versetzen uns diese Worte nicht lebendig in den Hörsaal Abälard's, wo er seinen vor ihm sitzenden Schüler Hermann und mit ihm dessen magister Petrus, d. h. sich selbst, in lebendigem Beispiel anschaulich uns vorführt: eine lehrreiche Stelle, die uns ein weiteres, bisher nicht beachtetes Zeugnis für die Herkunft der Schrift von Abälard selbst, wenn auch in Form des sorgfältig von einem Schüler niedergeschriebenen Heftes, hinzubringt?

Dass aus diesem Ursprungsverhältnis der Schrift gewisse Unebenheiten und Dunkelheiten derselben sich auf das einfachste erklären lassen, ist bereits angedeutet worden. Der Text bedarf darum noch mehrfacher Aufhellung und Verbesserung. An manchen hier nicht besonders zu behandelnden Stellen würde Rheinwald in seiner Ausgabe schon durch eine bessere Zeichensetzung grössere Durchsichtigkeit und Klarheit haben schaffen können. Er gab den Text im Übrigen getreu nach der Hs. wieder, schaltete nur an wenigen Stellen durchaus notwendige Ergänzungen mittelst eckiger Klammern ein, verwies aber eine Reihe von (32) Adnotatiunculae, teils vergleichende Hinweise auf die in vieler Hinsicht beachtenswerte Fassung der parallelen Introductio, teils Vorschläge zu Textbesserungen, und zwar zumeist sehr annehmbare, an den Schluss der Ausgabe, S. 115 und 116. Eine Reihe vorzüglicher, vielleicht nicht sämtlich notwendiger Textverbesserungen verdanken wir Deutsch, der diese a. a. O. S. 481 und 482 mitgeteilt hat. Mit Fug hebt er dort hervor, dass die verderbten Stellen des Werkes, die zu heilen er bestrebt war, eigentlich nur solche sind, in denen sich „mit Sicherheit ermitteln liess, nicht bloss was der Verfasser geschrieben haben könnte, sondern was er wirklich geschrieben hat". Auch einer anderen Beobachtung Deutsch's glaube ich hier eine Stelle einräumen zu müssen, weil sie meiner eigenen Erfahrung entspricht, die ich bei Abälard sowohl wie bei vielen anderen Schriftstellern, um deren Text ich

mich bemühte, gemacht habe. „Manchmal,“ sagt er, und ich selbst stimme ihm darin durchaus bei, „erschien die Correctur so selbstverständlich, dass ich Bedenken getragen hätte, sie ausdrücklich anzuführen, wenn ich nicht durch die Erfahrung darüber belehrt wäre, wie Verbesserungen, welche, nachdem man sie gefunden, als selbstverständlich erscheinen, eben doch nicht ohne Mühe gefunden werden, und wenn nicht die offenbar falsche Lesart an solchen Stellen sich von Ausgabe zu Ausgabe fortgepflanzt hätte und oft genug in Citate übergegangen wäre.“ Für eine neue Ausgabe der Schrift, die von Cousin in seiner Gesamtausgabe, wegen der grossenteils wörtlichen Übereinstimmung der ersten 20 Capitel mit der Introductio, nur vom 21. Capitel an abgedruckt ist, möchte ich neben den Verbesserungsvorschlägen Rheinwald's und Deutsch's noch die wenigen folgenden zur Berücksichtigung empfehlen.

Im 4. Capitel (S. 6) heisst es: „Huic itaque tam simplici et individuae substantiae tres personas sibi per omnia coaeternas et coaequales, non numero sed proprietatibus divisas, veraciter confitetur.“ Deutsch will für divisas gelesen wissen diversas. Die Änderung scheint mir unnötig, denn das Geschiedensein oder Gesondertsein der drei Personen des einen göttlichen Wesens, nicht der Zahl, sondern den Besonderheiten nach, wird auch sonst oft genug durch dividi, bei den Griechen durch *χωρίζεσθαι*, *μερίζεσθαι* ausgedrückt. So bekennt Eunomios, um nur ein Beispiel für den allen Kirchenlehrern des 4. Jahrhunderts gemeinsamen Sprachgebrauch anzuführen, einen Gott, *οὐ τὴν οὐσίαν, καθ᾽ ἥν ἐστιν εἷς, χωριζόμενον ἢ μεριζόμενον εἰς πλείους* (Bibl. patr. gr. dogm. cur. Thilo, II, S. 618). Aus demselben Grunde dürfte im Eingange des 13. Capitels (S. 37) die Änderung des divisa (haec tria proprietate divisa) in diversa (Deutsch) unnötig sein. Mit der Bedeutung des überlieferten divisum esse im Gegensatz zu contrarium esse kommen wir auch im 17. Capitel

(S. 42, Z. 14 v. o. und Z. 6 v. u.) aus, wo Deutsch wiederum diverso statt des überlieferten diviso gelesen wissen will. In demselben 4. Capitel, von dem eben die Rede war, halte ich S. 8, Z. 4 Deutsch's Änderung gleichfalls für nicht notwendig. Abälard sagt dort: In der Gottheit kann es keine Vielheit von Dingen geben, darum nennen wir die Dreieinigkeit auch unteilbar. „Cum vero," fährt er fort, „multas in Deo profitemur personas, proprietatem, non rerum multitudinem demonstramus." Zu Deutsch's Vorschlag, für proprietatem zu lesen proprietatum, bemerke ich, dass es sich in diesem Zusammenhange, wie mir scheint, nicht um eine Vielheit von Besonderheiten, im Gegensatz zu einer Vielheit von Dingen, handelt, sondern um die Bezeichnung der Personen in Gott als einer Besonderheit des göttlichen Wesens, was eben durch den Singular proprietatem ausgedrückt ist.

Im 12. Capitel (S. 35) sagt Abälard: „Annulus iste est hoc aurum, et hoc aurum est annulus. Idem igitur numero sunt hoc aurum et hic annulus, diversa tamen diffinitione sunt, quia aliud est esse hoc aurum et aliud est esse hoc annulum." Hier muss statt hoc notwendig hunc geschrieben werden. „Omnia siquidem illa," fährt Abälard fort, „eadem numero esse dicimus, de quibus computatio et a se invicem discretio fieri non potest." Das folgende Beispiel enthält aber eine unverkennbare Schwierigkeit. Es heisst da: „Haec vel talia sunt quod eiusdem essentiae sunt, ut hoc album et hoc sedens vel talia, quorum alterum in altero ut pars velut de parte continetur. Hoc enim album et hoc sedens idem numero sunt, diversa vero diffinitione, quia aliud est esse album, aliud est esse sedens, quippe aliud convenit ei ex hoc, quod est album, et aliud ex hoc, quod est sedens. Similiter hic paries et haec domus idem numero sunt." Was bedeutet das? Das Beispiel vom Gold und dem daraus gefertigten Ringe, sowie das von der Wand und dem Hause ist klar. Was ist aber unter album und sedens zu verstehen? Rhein-

wald schlug in der Anm. 10 zu dieser Stelle altum oder dergl. vor, ohne anzugeben, was er sich dabei gedacht. Ich glaube an klassisches Vorbild erinnern zu dürfen, dessen Kenntnis bei Abälard vorauszusetzen wohl gestattet ist. Seneca weist in einem seiner Briefe (XLVIII. Leipziger Ausg. vom Jahre 1702, Bd. II, S. 137) seinen Freund Lucilius auf das schlichte, gesetzmässige Walten der Natur, das Glück derjenigen, die ihren Gesetzen folgen, und das Unbehagen derer hin, die, unbekümmert um sie, ihrem eigenen Gelüste leben, und fragt: „Hac ad summum bonum itur? Per istud philosophiae sunt nigrae et turpes infamesque etiam ad album sedentibus exceptiones.“ Er wirft damit einen tadelnden Seitenblick auf die schmachvollen, wider den Kläger vor Gericht von Seiten gesetzeskrämerischer, das lebendige Landrecht in sich verkörpernder Anwälte vorgebrachten Einwendungen (exceptiones). Diese sitzen zum Zweck des Studiums vor dem „album praetoris“, jener Gesetzestafel, welche den vom Prätor beim Antritt seines Amtes verfassten Jahreserlass mit seinen Actions- und Exceptionsformeln enthielt, um sich ihrer zu vergewissern und zum Schutz ihrer Clienten zu bedienen. Unter dem album wird somit das geschriebene Recht, unter dem sedens der Rechtsgelehrte zu verstehen sein, der jenes in seiner Person vereinigt. Und damit hätten wir dann allerdings eine vollgültige Parallele zu den beiden anderen Beispielen. Im Text müsste dementsprechend aber das zweimalige hoc vor sedens in hic, sowie sedens in sedentem (aliud est esse sedentem) geändert werden, womit der Text Abälard's in seiner ursprünglichen Fassung wiederhergestellt sein dürfte.

Eine Stelle des 13. Capitels (S. 38) ist auch inhaltlich beachtenswert. Abälard sagt dort: „Boëtius in libro de duabus naturis in Christo contra quosdam haereticos Nestorium et Eutycen, qui dicebat in Christo duas esse personas, diffinivit personam: Persona est substantia rationalis individua.“ Licht fällt auf diesen Satz aus der die-

selbe Boethius-Erklärung berücksichtigenden Stelle des 24. Capitels (S. 66), wo es heisst: „Boëtius etiam, ut iam diximus, disputans contra Eutycen et Nestorium dicentes duas ibi esse personas et ita duos Christos, ostendit ibi unam personam tantum esse secundum hoc, quod homini convenit, personam diffiniens scilicet: Persona est substantia rationalis individua." Das dicentes in letzterer Stelle nötigt unbedingt zur Änderung des dicebat der ersteren in dicebant. Die von Abälard angezogene Definition des Boethius lautet (in Peiper's Ausg. S. 193, Cap. III, 4/5): „Persona est naturae rationabilis individua substantia." Ob wir aber Abälard's rationalis in rationabilis zu ändern brauchen, kann zweifelhaft sein, da für letzteres an jener Stelle des Boethius der Cod. Bernensis 618 s. XI (= C) die Variante rationalis bietet und beide Worte doch im wesentlichen gleichbedeutend sind. Abälard hielt also die Schrift gegen Eutyches und Nestorius, die vierte unter den theologischen des Boethius, mit Recht für echt[1]). Wenn er einmal in der Theologia Christ. (p. 471) die Wendung gebraucht: „Boëtius in eo quem de trinitate composuisse libro dicitur," so darf man sicherlich daraus nicht den Schluss ziehen, er habe damit einen Zweifel an der Echtheit zum Ausdruck bringen wollen, und zwar deshalb nicht, weil er auch — ich folge Deutsch's Angaben (S. 75, Anm. 3) — in seiner Expos. Ep. Rom. pag. 157 von Rufinus' Erklärung sagt: „quae quidem expositio translatio expositionis Origenis creditur," was doch keinem Zweifel unterlag.

An den beiden eben genannten Stellen des 13. und 24. Capitels fällt die Schreibung des Namens Eutyces statt Eutyches auf. Nach meiner Meinung muss bei Abälard die letztere Form wiederhergestellt werden. Auch Peiper giebt sie in der Aufschrift seiner Ausgabe S. 186 auf Grund von Cod. C (Bernens. 618 s. XI) und Cod. A

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Über die theologischen Schriften des Boethius" in d. Jahrb. f. prot. Theol. XII, 1886, S. 312—333.

(Gothan. 103 u. 104 s. XI ex. vel XII in.), die Euticen lesen, während Cod. E (Einsidl. 235 s. X vel s. XI) Eutichen bietet. Haben wir es hier nur mit einer mangelhaften Schreibung zu thun, so stossen wir in Abälard's zuvor schon erwähnter Historia calamitatum[1]), die ich hier nur mit diesem einen Blick zu streifen mir erlaube, auf eine wirkliche Verkehrtheit, die der Herausgeber I. C. Orelli nicht verbessert hat. Wir lesen S. 1, 21: Perveni tandem Parisius; S. 3, 20: Statimque ego Meleduno Parisius redii; S. 5, 26: Parisius reversus; S. 11, 25: prope Parisius. Dass Orelli sich damit begnügt hat, an der ersten der genannten Stellen zu Parisius nur die Bemerkung zu setzen: „Sic fere ubique ex mediae aetatis consuetudine," ist höchst auffällig. Und dass auch andere Herausgeber mittelalterlicher Schriftsteller die von unwissenden Schreibern verschuldete Missbildung Parisius, weil vielfach handschriftlich überliefert, nicht berichtigt haben, scheint mir wissenschaftlich nicht entschuldbar, am wenigsten in dem Text eines so sorgfältigen Schriftstellers wie Abälard, bei dem in der genannten Schrift folgende andere, mit der Regel von den Städtenamen genau übereinstimmende Formen sich finden S. 5, 28: glossas illas Ezechielis, quas Lauduni incoeperam; S. 3, 13: Meledunum reversus; S. 3, 20: Meleduno Parisius redii; S. 14, 7: cum utrique Remis scholas regerent, während in den beiden Stellen S. 12, 24: in monasterio Argentioli supradicto und S. 24, 21: praedictam illam Argentioli abbatiam die Genetive abhängig sind. Dass in jenen Stellen ein grobes Versehen vorliegt, wird man nicht in Abrede stellen können. Ich führe zum Erweise dessen folgendes an.

In Spruner's Hand-Atlas f. d. Gesch. d. Mittelalters

---

[1]) Der Titel der oben genannten Ausgabe lautet: Magistri Petri Abaelardi Epistola quae est historia calamitatum suarum ad amicum scripta. Heloissae et Abaelardi epistolae quae feruntur quattuor priores. Edidit Io. Caspar Orellius. Turici MDCCCXLI.

(3. Aufl.) Karte 30 (Reich der Franken unter Karl d. Gr. und seinen Nachkommen bis 900) heisst die Stadt Parisius (auf den entsprechenden drei Karten des Wolff'schen historischen Atlas aber Parisii), auf Karte 29 (Merovinger und Karolinger 486—768) und 37 (Deutschland vom Anfang des 10. Jahrh. bis 1137) dagegen Parisii (während Wolff's Karte 3 (Mitteleuropa im Jahre 1000) seltsamer Weise Parisiis aufweist. Sind beide Formen, Parisius und Parisii, richtig oder nur eine von ihnen? — Hören wir zuerst Ammianus Marcellinus, den durch seine Teilnahme an dem Feldzuge in Gallien (355—357) mit dem Lande wohlvertrauten Waffengefährten des jugendlichen Cäsar Julianus, dessen mit Feldherrnmantel und Lorbeerbinde geschmückte, hoch oben auf der Vorderseite der Kirche des nicht weit vom tarentinischen Meerbusen gelegenen apulischen Landstädtchens Acerenga thronende, durch eine an derselben Stelle befindliche Inschrift als echt beglaubigte lebensgrosse Büste das — wie jüngst erst bekannt geworden — merkwürdige Geschick gehabt hat, von den Bewohnern bis auf diesen Tag für das Bild des Schutzheiligen ihres Ortes, des Bischofs Canio, gehalten und verehrt zu werden. Ammianus kennt nur die Form Parisii (XVI, 2, 4: acturus hiemem revertit Parisios Caesar; XX, 5, 1: cum eo iam securi Parisios revertuntur; ebenso XVII, 8, 1; XX, 1, 1; 4, 11; 8, 2; 9, 6; XXI, 2, 1; XXVII, 2, 1; 10). Sulpicius Severus (um 365—425) sagt in der Vita S. Martini von seinem Heiligen Cap. 18, 3: Apud Parisios vero, dum portam civitatis illius magnis cum turbis euntibus introiret, leprosum mirabili facie horrentibus cunctis osculatus est atque benedixit, statimque omni malo emundatus. Und in Einhard's Annalen findet sich zum J. 768: Inde cum ad Parisios venisset, 8 Kal. Oct. diem obiit (ad Parisios wohl in der bekannten Weise zu erklären: in die Nähe von Paris); zum J. 800 heisst es: Inde per Aurelianos ac Parisios Aquasgrani reversus est. Letztere Stelle zeigt, dass die Namen der

beiden erstgenannten Städte Aureliani und Parisii lauteten, in welcher Form denn auch beide auf der eben erwähnten Spruner'schen Karte 29, Aureliani auch auf Karte 30 verzeichnet sind. Wie steht es nun aber mit jenem Parisius auf Karte 30 bei Spruner, wofür Wolff Parisii hat? Woher erklärt sich beider Geographen von einander abweichende Schreibung? Ich denke einfach, aus der höchst ungenauen, von Spruner unbesehen übernommenen Überlieferung des hier wohl zunächst in Betracht kommenden Gregorius Turonensis (um 540 bis 594). In dessen Historia Francorum (Monum. Germ. hist. T. I. Hannov. MDCCCLXXXV) findet sich u. a. IV, 22 (S. 159, 4. 5.): deditque sors Chariberto regnum Childeberti sedemque habere Parisius; IV, 49 (S. 184, 20): vicos quoque qui circa Parisius erant maxime tunc flamma consumpsit; V, 1 (S. 191, 14. 15): Brunichilde regina cum filiis Parisius resedebat; — dagegen V, 18 (S. 209, 10. 11): Erant autem episcopi qui advenerant apud Parisios in basilica sancti Petri apostoli, und das nämliche Schwanken wiederholt sich in vielen gleichartigen Beispielen. Es wird, da die Form Parisii ohne Zweifel feststeht, niemandem einfallen wollen, Gregorius selbst dafür verantwortlich zu machen, obwohl er I, 1 (S. 33, 12. 13) offenherzig gesteht: veniam precor, si aut in litteris aut in syllabis grammaticam artem excessero, de qua adplene non sum imbutus. Vielmehr bin ich überzeugt, dass alle aus Gregorius angeführten Stellen mit Parisius zu berichtigen sind, ganz in der Weise, wie K. Halm in der oben angeführten Stelle des Sulp. Sev. das von V (cod. Veron. s. VII) überlieferte aput parios in apud Parisios verbesserte und in der weiter unten zu erwähnenden Stelle Dial. II, 4 das in A (cod. quond. August., nunc Monac. lat. n. 3711 s. XI) sich findende ingressus turonus civitatem in das allein mögliche ingressus Turonum civitatem änderte, — der erstere Fall unserem verderbten Parisius bei Abälard durchaus gleichartig. — Ziehen wir, um

volle Sicherheit zu erhalten, noch einige andere Fälle zur Vergleichung heran. Die Stadt Poitiers heisst von dem alten Stamme der Pictones (Caes. Bell. Gall. III, 11, 5; VII, 75, 3) oder Pictavi (H. Kiepert, Alte Geogr. S. 512), in deren Gebiet sie lag, neben Pictavi (Amm. Marcell. XV, 11. 13, Nithardi Hist. I, 8) auch Pictava (Sulp. Sev. Vita S. Mart. 5, 1) und Pictavum, nicht, wie Wolff's Karte 1 hat, Pictavium (Greg. Turon. V, 24 S. 220, 5; VI, 45 S. 285, 21). Ein völlig zutreffendes Beispiel bietet ferner die Namensbezeichnung der Stadt Tours. Diese heisst auf den angeführten Karten Turones (Turonis nur auf einer Nebenkarte von Nr. 29 in der bekannten abweichenden, bei Greg. Turon. überaus häufigen Schreibart; vgl. u. a. Rich. Hist. I, 16), — eine Form, in welcher der Name sich in Karls d. Gr. von Einhard am Schluss seiner Vita des Kaisers mitgeteilten Testament findet, entsprechend dem schon bei Caesar (Bell. Gall. II, 35, 3; vgl. Tac. Ann. III, 4) vorkommenden Namen des Volksstammes Turones. Bei demselben ältesten Gewährsmann findet sich jedoch auch die andere Form Turoni (Bell. Gall. VII, 4, 6; 75, 3 — wie Santones I, 10, 1 und Santoni III, 11, 5; VII, 75). Nur diesen Namen kennt Sulp. Sev. (Epist. II, 6. Dial. I, 25, 6; III, 8, 1; II, 8, 7). Wie nun derjenige gallische Stamm, dessen Hauptstadt zu Cäsars Zeit Lutetia (Bell. Gall. VII, 57, 1; 58, 6) oder vielmehr, wie ihre Münzen den keltischen, auch von Strabo und Ptolemäus bewahrten Namen schreiben, Lukotitia (H. Kiepert, Alte Geogr., S. 516) war, Parisii hiess — ein Name, der in dieser Form, wie wir gesehen, in späterer Zeit auch der Stadt eignete —, so hiess auch die Stadt Tours im Zeitalter der Karolinger genau wie der Volksstamm Turoni. Dafür zeugen wiederum Einhardi Annales ed. Pertz: A. 768. In ipsa tamen valitudine Turonos delatus apud s. Martini memoriam oravit; desgl. a. a. O. S. 45 u. 65. Neben dieser Form findet sich nun aber auch Turonum bei Sulp. Sev. Dial. II, 4: ingressus Turonum civitatem,

— sowie neben Aureliani die Form Aurelianum (K. Wolff's hist. Atl. K. 1). Nach völlig gleichartiger Bildungsweise muss somit der neben der Form Parisii in Gebrauch gewesene Name der Stadt Parisium gelautet haben, nicht Parisius. Letzteres, etwa als Gaubezeichnung genommen, kann auch nicht adjectivisch verstanden werden; das Adjectiv heisst vielmehr Parisiacus. So schon Inscr. ap. Mur. 1066, 5: Tib. Caesare Aug. Iovi Opt. Maxsumo aram nautae Parisiaci publice posierunt; bei Venant. Fortunat. Vit. S. Mart. IV, 636: Inde Parisiacam placide properabis ad arcem; bei Greg. Turon. V, 18 S. 210, 2 u. a. v. a. O.; Nith. Hist. III, 2 (a. 841); Rich. Hist. III, 16. Dieselbe Form lesen wir bei Abälard a. a. O. S. 2, 17: Parisiacae urbi vicinius; 2, 26: ab urbe Parisiaca; 3, 6: in scholis Parisiacae sedis, daneben 6, 17: in ipsa civitate Parisiensi. Nithard, der als ein naher Verwandter des karolingischen Hauses (IV, 5) sein Werk in den Jahren 841—843 schrieb, bediente sich II, 3; III, 3 (Ergo Karolus quosdam Parisium et Milidonem custodiri praecepit); III, 4 und IV, 93 der Form Parisium. Dieselbe Form gebraucht der zuvor erwähnte Reimser Mönch Richer in seinem während der Jahre 995—998 verfassten Geschichtswerk I, 13; I, 31; II, 41 (a. 944); II, 57 (a. 946); III, 3 (a. 955); III, 5 und in demselben Buche bei der Erzählung des nach König Lothars verräterischem Überfall in Aachen von Otto II. 978 gegen jenen unternommenen Kriegszuges Cap. 74: Rex Stampas adiit, dux vero ad colligendum exercitum Parisii resedit, und, als Otto II. vor der Stadt erscheint: Tandem ad fluvium Sequanam accessit, ibique exercitus tentoria fixit, Parisium in conspectu habens. — Wie soll nun verbessert werden? Nach meiner Meinung bleibt nichts anderes übrig, als, da von Willkür und sonst unerhörtem sprachlichem Unsinn keine Rede sein kann, das in den angeführten Texten fälschlich überlieferte Parisius in einer dieser Überlieferung und dem sonstigen Sprach-

gebrauch (vgl. Spruner's Karte 37 mit Parisii) am nächsten kommenden Weise zu ändern, und zwar an allen vier Stellen bei Abälard in Parisios (dementsprechend natürlich in den drei oben aus Gregor. Turon. angeführten Stellen für das verderbte Parisius in der ersten und dritten Parisiis, in der zweiten Parisios zu schreiben wäre).

Im 16. Capitel (S. 41) muss — ich hebe von den in ihrer Zeichensetzung zu verbessernden Stellen nur die folgende hervor — in dem Satze: „Dicunt namque, spiritum sanctum a patre tamen, non ex filio procedere, et hoc auctoritate evangeliorum et aliarum apostolicarum scripturarum confirmant“ das Komma hinter tamen getilgt und nach patre gesetzt werden, was keines Beweises bedarf.

Die sonst syntaktisch sorgfältige Schreibart Abälard's verlangt es, wie mir scheint, dass in dem Satze des 18. Capitels (S. 47): „Nam etiam Iudaei et gentiles et omnes homines quicunque sint dona aliqua habent“ das sint in sunt geändert wird.

Im 21. Capitel (S. 59) heisst es: „Neque enim ex vera cum determinatione falsa simplex infertur propositio, ut cum vera sit ista, hoc provisum a Deo necessario non inde potest inferri, ergo hoc necessario futurum est.“ Rheinwald bemerkt dazu (S. 116, Anm. 22): „Locus, ut videtur, corruptus. cfr. Introd. L. III. c. 7,“ ohne dass er den Versuch gemacht hätte, den Text zu berichtigen. Mit Verweisung auf die von Stöckl in seiner „Gesch. d. Philos. im Mittelalter“ (I, 258) gegebene Übersetzung des Eingangs der mitgeteilten Stelle: „Denn aus einer wahren Behauptung mit einer falschen Begründung folgt keine einfache Behauptung,“ bemerkt Deutsch (a. a. O. S. 230, Anm. 1) mit Recht: „Das ist nicht zu verstehen.“ „Es ist ohne Zweifel,“ so leitet er seinen eigenen Heilungsversuch ein, „statt neque zu lesen saepe; sodann ist falsa nicht mit determinatione, sondern mit simplex propositio zu verbinden, wo sich dann der klare Sinn ergiebt: oft wird eine Behauptung, welche mit einer

näheren Bestimmung wahr ist, falsch, wenn man sie einfach, d. h. ohne nähere Bestimmung aufstellt." Ich glaube diesen klaren Sinn gleichfalls gewonnen zu haben, aber mit engerem Anschluss an die Überlieferung, wenn ich lese: Etenim ex vera interdum determinatione falsa simplex infertur propositio, ut cum vera sit ista, hoc propositum a Deo necessario non inde possit inferri, ergo hoc necessario futurum sit. In dem Satze desselben Capitels (S. 60): „Quae vero disponuntur nonnullam mutationem recipiunt, unde nihil est aliud fatari quam disponi" steckt der Fehler in fatari, wofür dem Zusammenhange entsprechend vielleicht fato agi oder fato regi zu schreiben ist.

Capitel 23 (S. 65): „Et hoc totum factum constat, ut ostenderet quantam dilectionem in homine haberet, ut et hominem magis ad sui dilectionem accenderet." Statt in homine muss es, der in diligere und dilectio vorhanden zu denkenden Bewegung entsprechend, in hominem heissen.

Capitel 25 (S. 70) ist in den Worten des Herrn: „tristis est anima mea usque ad mortem, et quando coepit pavere et taedere" das letztere Wort notwendig zu ersetzen durch maerere oder lugere.

Im 28. Capitel (S. 81) schliesst Abälard, bei seiner Verhandlung über die Verwaltung des Sacraments, also: „Quocirca procul dubio sciendum est quod quantumque indignus sit episcopus, in consecratione tamen ei haec facultas exhibetur, ut per ministerium haec gratia detur." Deutsch schiebt vor ministerium ein illius ein; ich halte es für möglicher, dass illius oder eius hinter ministerium ausgefallen. Dagegen scheint mir quantumque fehlerhaft; ich meine, es muss quantumvis heissen, was dem Ausdruck des Gedankens allein genau entsprechen dürfte.

Im 29. Capitel (S. 83) lesen wir: „Illa vero perceptio et incorporatio, quae est in assumendo illud sacramentum, est unionis et incorporationis, quae est membrorum ad caput." Deutsch schiebt nach sacramentum noch-

mals sacramentum ein, was mir unnötig scheint; der Text ist auch so, wie er dasteht, durchaus verständlich. Der in abhängigen Fragesätzen von Abälard stets richtig beobachtete Conjunctiv ist in dem Satze desselben Capitels (S. 83): „Quare magis in pane et vino voluit hoc sacramentum tradere, quam in aliis cibis, solet quaeri" wiederherzustellen und statt voluit zu schreiben voluerit. Vgl. u. a. S. 89: „Videndum igitur, quae res, quae sit efficacia huius sacramenti" und S. 91: „Utrum clerici matrimonium contrahere possint, quaeri solet." Ebendahin gehört die Stelle des 29. Capitels (S. 86): „Solet quoque quaeri, quale discipulis ipsum tradidit, passibile videlicet an impassibile," wo das falsche tradidit durch das allein mögliche tradiderit ersetzt werden muss.

Als verkehrte Schreibung merke ich beiläufig das auf S. 84, 90 und 103 sich findende refroenare in den davon abgeleiteten Formen statt des nach den Bildungsgesetzen allein richtigen refrenare an.

In dem Satze des 32. Capitels (S. 97) endlich: „Christum autem in fundamento habere est aliquem sic eum diligere, quod si ei optio daretur prius permitteret, se interfici, quam eum negaret" dürfte das aliquem als überflüssiger und störender Zusatz zu tilgen sein.

Hoffentlich lässt eine neue Ausgabe der Sentenzen Abälard's nicht zu lange auf sich warten. Die Schrift ist dieser Mühewaltung in hervorragendem Masse würdig. Denn diese Sentenzen bilden, wie Deutsch (a. a. O. S. 456) mit besonderem Nachdruck hervorhebt, „eine höchst wertvolle Ergänzung zu dem, was uns von Abälard's systematischen Werken erhalten ist. Eine ganze Reihe von Lehrpunkten, besonders die Sacramente, aber auch anderes, betreffend, finden sich hier in vollständiger und zusammenhängender, wenn auch kurzer Entwickelung ausgeführt, während wir ausserdem auf gelegentliche Äusserungen Abälard's über dieselben beschränkt sind."

V.

Darstellung und Würdigung der Lehre des Petrus Lombardus vom Werke Christi

(Sentent. l. III, dist. 18—20).

Von

Cand. min., Dr. phil. **Fritz Bünger**
in Charlottenburg.

Wenn die Thatsache, dass Christus für uns gestorben, das Factum der Erlösung und Versöhnung durch seine Hingabe dem christlichen religiösen Gefühle von vornherein als der lebendige Mittelpunkt, als die Basis des Glaubens galt und auch, zugleich als Waffe gegen Gnostiker, Ebioniten und andere Häretiker angewandt, auf die Gestaltung der wichtigeren kirchlichen Dogmen den Einfluss nicht verfehlte, so gelangte doch die theologische Reflexion Jahrhunderte hindurch nicht zu einer unmittelbaren Gewissheit von der Art der Heilsvermittelung durch Christus und noch weniger zu einer solchen von der Notwendigkeit des durch Gott thatsächlich eingeschlagenen Weges, und konnte noch im vierten Jahrhundert eine Grösse, wie Gregor von Nazianz, den Gegenstand zu denen zählen, betreffs derer das Rechte zu treffen nützlich, aber das Irren gefahrlos sei.

Ein Jahrtausend verging seit Paulus, ehe der Wert

der Frage deutlich erkannt und ein einheitlicher Versuch ihrer begrifflichen Feststellung, ihrer dogmatisehen Fixirung unternommen wurde.

Der äussere Grund hierfür mag darin liegen, dass häretische Strömungen mehr zu einer Theorie von der Person, als vom Werke Christi drängten, der innere in dem Mangel einer rechten Wertung der Schuld, statt derer vielmehr die Macht der Sünde in den Vordergrund gerückt wurde: denn der griechische Geist, der, seiner Anlage und Entwickelung nach mehr intellectuell interessirt, das Wesen der Sünde vorwiegend in der Unwissenheit und ihre Macht in der Schwäche der menschlichen Natur und dämonischen Einflüssen begründet sah, glaubte mit der durch das Eingehen des Logos in die Menschennatur bewirkten Vergottung derselben und der Aufhebung der dämonischen Herrschaft die früher durch die getrübte Erkenntnis gestörte Einheit mit Gott wiederhergestellt, konnte sich also unter diesen Voraussetzungen theoretisch mit der Menschwerdung begnügen; und die abendländische Kirche, besonders Augustin, mit der ausschliesslichen Betonung der Gnade Gottes, machte trotz der tieferen Sündenerkenntnis doch für die noch nicht unter dem Einfluss der Gnade Stehenden die durch Christi Tod geschaffene Sühne unwirksam, für die Übrigen unnötig und sah sich überhaupt weniger zur Aufstellung einer entsprechenden Lehre gezwungen.

Wenn nun auch unter dem Einflusse des germanischen Rechts später der Betrachtung der Sünde als einer Macht die Auffassung derselben als einer Schuld substituirt wurde, und in der Energie, mit der Anselm gerade dies letzte Moment geltend machte, und der Art, in der er es mit der Idee der göttlichen Gerechtigkeit combinirte, seine epochemachende Bedeutung liegt, so war er doch für seine Zeit noch zu wenig Autorität, um den hierin sonst durch keine Rücksicht auf kirchliche Glaubenssätze gebundenen freien Meinungsaustausch hemmen und die in dem langen

Entwickelungsprocess hervorgetretenen verschiedenen Vorstellungen durch die von ihm gegebene dogmatische Formulirung verdrängen zu können. Daher die Möglichkeit der Erscheinung eines Abälard neben ihm; daher auch die Möglichkeit für einen Petrus Lombardus, die verschiedenartigsten Ideen für seine Darstellung heranzuziehen und trotzdem den Charakter eines Lehrmeisters der theologischen Wissenschaften zu erhalten.

„Die verschiedenartigsten" — ja, sich widersprechende — „Ideen" sind wir voll berechtigt zu sagen. Den Beweis dafür treten wir zugleich an, indem wir uns unserer Aufgabe, die Lehre des Petrus Lombardus vom Werke Christi darzulegen und zu würdigen, entledigen.

Unerlässlich aber ist es hierbei, einige orientirende Bemerkungen über die Anlage der ganzen Arbeit und näher über den Plan des vorwiegend referirenden Teiles vorauszuschicken.

Es empfiehlt sich, Darstellung und Würdigung von einander zu trennen und erst völlig jene, dann diese zu geben. Durch solche Scheidung erreichen wir nicht nur für jene am besten die nötige Einheitlichkeit und Übersichtlichkeit, sondern werden wir auch dieser am meisten gerecht, sofern wir dann nicht an die für die Darstellung sich empfehlende Anordnung des Stoffes gebunden sind, sondern in mehr systematischer Weise die Frage nach der eventuellen Originalität und dem dogmatischen Gehalt der einzelnen in die Lehre vom Werke Christi verflochtenen Ideen erörtern können.

Freilich lässt sich schon bei der Darstellung selbst von gelegentlichen, kurz würdigenden Bemerkungen inhaltlich deshalb nicht völlig absehen, weil es sonst nicht recht möglich wäre, bei der in den Ausführungen des Lombarden selbst hervortretenden Divergenz der verschiedenen Gedankenreihen letztere an sich klar herauszuheben und die einzelnen Vorstellungen zu ihnen in Beziehung zu setzen.

Auch formell wird eine in etwas schon die Würdigung anticipirende Betrachtung für den ganzen Plan der Darstellung negativ von Einfluss: dadurch, dass es erforderlich ist, die aus den Erörterungen des Petrus sich ergebenden Grenzen für die Auffassung des Werkes Christi, abzustecken:

Wenn auch unter den verschiedensten Modificationen hat man sich doch seit Langem daran gewöhnt, das Heilswerk, wie es besteht in der Wiederherstellung der Gemeinschaft Gottes mit den sündigen Menschen, in Form eines mehrfachen Amtes darzustellen; und unter der Voraussetzung des richtigen Verständnisses einerseits zwar der gegenseitigen Bedingtheit und Abhängigkeit, andererseits aber auch der selbständigen Bedeutung eines jeden wird in der That die Dreiteilung kaum zu beanstanden sein.

Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, dass bei Petrus das Königtum Christi, mag man als den Träger nur den Erhöhten oder den in Thun und Reden schon auf Erden als König sich Erweisenden betrachten, und mag man im Besonderen die u. a. von Abälard in den Vordergrund gerückte intercessio Christi jener Kategorie oder dem hohenpriesterlichen Amte einreihen, unerwähnt und völlig belanglos für die Soteriologie bleibt. Weiter aber fehlt völlig der Gedanke einer Bezeugung des Heils im Worte und damit einer der wichtigsten Bestandteile des — wenngleich sich darin nicht erschöpfenden — prophetischen Amts; die Bezeichnung Christi als des Propheten taucht selbst andeutungsweise nirgends auf, — kurz: das Werk Christi fällt für Petrus im wesentlichen mit seinem „hohenpriesterlichen Amte“ zusammen. Daraus ergiebt sich — ganz abgesehen von den manchen an sich gegen die Dreiteilung des Werkes vorgebrachten Einwänden — für den Plan der Darstellung die Misslichkeit eines eventuellen Versuches, die Lehre des Lombarden nach dem Schema des munus propheticum, munus sacerdotale, munus regium abzuhandeln.

Da es aber ebenso wenig geraten oder auch nur zulässig und möglich ist, dem äusserlichen, verworrenen und einer planmässigen Entwickelung völlig ermangelnden Gedankengang der Sentenzen selbst zu folgen, so ziehen wir es vor, nach kurzer Feststellung der Basis für das Werk Christi den letzteres betreffenden Stoff selbst nach den Gesichtspunkten des Objects, des Subjects, des Vollzuges, des Inhalts des Werkes anzuordnen.

Die Basis für das Werk Christi bildet das von dem Lombarden hervorgehobene Factum des Sündenfalls Adams und die daraus resultirende Belastung seiner Nachkommen mit Erbsünde und Erbschuld[1]): Seit jener Katastrophe ist das ganze Menschengeschlecht in die Herrschaft des Satans und damit der Sünde geraten „quadam iustitia Dei" (XX, 1), insofern Gott dem doch seinem Machtbereiche angehörigen Teufel erlaubte, statt seiner von dem durch ihn (Gott) verlassenen Sünder Besitz zu nehmen, — wenn auch ohne Zuthun und Befehl von seiner Seite; mit dieser Abhängigkeit ist das frühere Verhältnis der Harmonie des menschlichen Willens mit dem göttlichen in das Gegenteil verkehrt worden, und damit ist die Voraussetzung gegeben für das in der Wiederherstellung der einstigen Einheit und Befreiung von der Macht des Bösen und den unseligen Folgen gipfelnde Werk Christi.

Wenn dementsprechend auch für die Frage nach dem Objecte desselben einerseits die Willensrichtung des Menschen, anderseits etwaige Forderungen des Teufels oder Gottes in Betracht gezogen werden können, so lassen hierin die Ausführungen des Lombarden mit der wider-

---

[1]) XIX, 1; besonders XX, 1. Für diese wie für unsere anderen Anmerkungen gilt: Die Distinctionen in den „Sententiarum libri IV" des Lombarden sind durch römische, die Quästionen durch arabische Ziffern bezeichnet; bei Citaten aus liber III der Sentenzen ist die Angabe des Buches unterlassen.

spruchsvollen Nebeneinanderstellung aller jener Gesichtspunkte Einheit und Consequenz vermissen.

Nach dem einen, in sich geschlossenen und scharf betonten Gedankengefüge hat Gott, weit entfernt, erst durch Christi Tod von einem etwa durch den Abfall veranlassten Hasse gegen die Menschen umgestimmt zu werden, uns schon geliebt vor Grundlegung der Welt, bevor wir etwas waren[1]; nicht er war unser Feind, er, der auch unserem ungerechten Thun gegenüber an seiner Liebesgesinnung festhielt, aber wir waren wegen unserer Sünde seine Feinde, so wie Sünde und Gerechtigkeit in Feindschaft sind (XIX, 6).

Aber wenn damit das ausschlaggebende Moment für die Versöhnung mit Gott ganz allein auf Seiten des Menschen gesucht, also als subjectives betont wird, lediglich seine Umwandlung als der Punkt gegeben ist, an dem das mittlerische Werk einzusetzen hat[2], so werden daneben mit absoluter Umbiegung dieser Gedanken, ja in offenem Widerspruche zu ihnen andere in gleicher Schärfe geltend gemacht, mit denen das Hauptgewicht auf die objective Seite des Werkes fällt: die Beziehung desselben einerseits auf Gott, dessen Verhalten gegenüber den Menschen geändert werden soll[3], andererseits die auf den Teufel.

---

[1] Non . . . ex quo ei (sc. Deo) reconciliati sumus per sanguinem Filii nos coepit diligere, sed ante mundum, priusquam nos aliquid essemus: XIX, 6; cf. auch — weniger prägnant — XX, 1.

[2] Während J. Schwane, Dogmengeschichte, Bd. 3 (Freiburg i. Breisgau 1882) S. 311, in seiner Wiedergabe der Lehre des Lombarden diesen Gedanken der moralisch-subjectiv sich vollziehenden Versöhnung in unangemessener Weise zu Gunsten dessen vom Opfer als einem Ersatze für die Adamssünde zurücktreten lässt, kennt Protois, Pierre Lombard . . ., son époque, sa vie . . . (Paris 1881) p. 82, merkwürdiger Weise nur jene erste Vorstellung des Petrus.

[3] Diese Beziehung tritt doch zu unzweideutig hervor, als dass man ein Recht hätte, sie — wie z. B. F. K. Meier, Lehrbuch der Dogmengeschichte (Giessen 1840) — einfach zu ignoriren.

In ersterer Hinsicht tauchen nun wieder verschiedene Vorstellungen auf: a) ganz unvermittelt und vereinzelt (XIX, 6) die eine von einem Gekränktsein (offendi) Gottes durch die menschlichen Sünden, mit deren Entfernung eben der Mittler die Versöhnung, also doch die Gottes, herbeiführt; b) in lebendigen Farben die mit dem Gedanken des meritum Christi verbundene Opferidee: Bei dem Sündenfall habe Gott den Beschluss gefasst, den Menschen das Paradies nur dann wieder zu erschliessen, wenn in einem derselben eine solche Niedrigkeit hervortrete, die allen Seinen zu gute kommen und den Allen verderblichen Übermut der ersten Adamssünde aufwiegen könnte[1]. Christus habe sich der Trinität, nicht dem Teufel geopfert (XX, 3).

Mit dieser letzten negativen Bestimmung wird Front gemacht gegen eine dritte, Jahrhunderte alte Ideengruppe, nach der weder eine Änderung im Menschen noch eine solche in Gott, vielmehr eine Tilgung der Anrechte des Satans auf den in seine Macht gegebenen Sünder als das Massgebende im Werke Christi hervortrat.

Und hier verdient es Beachtung, dass der magister sententiarum auch bei anderer Gelegenheit mit der Vorstellung von einem wirklichen Anrechte des Teufels auf den Menschen gebrochen hat: War es für den Menschen — so spricht er sich aus (XX, 2) —, da er Gottes Gebote übertreten und sich einem anderen Herrn, dem Fürsten der Welt, zu eigen gegeben hatte, gerecht, dass er in Knechtschaft geriet, so war die Übernahme der Herrschaft doch für den Teufel eine Usurpation: Gott gegenüber, da er dessen Knecht betrügerisch verführte und gewaltsam festhielt; dem Menschen selbst gegenüber, da er ihn durch täuschende Versprechungen hinterging und dann sogar noch Übel über ihn brachte.

Aber im Grunde ist diese Auseinandersetzung eigent-

---

[1]) XVIII, 5; vgl. auch XX, 3.

lich nur theoretisch: in Wirklichkeit lässt Petrus in seinen Erörterungen doch, ohne mit jenem Gedanken Ernst zu machen, die Rücksicht auf Person und etwaige Anforderungen des Fürsten der Welt einen massgebenden Factor sein[1]; und auch dies wieder, ohne dass er auch nur versucht hätte, diese Theorie mit einem der oben skizzirten Vorstellungskreise zu vermitteln: Er betont (XX, 1. 2), des Teufels nicht bestehendes Recht werde nicht einfach von Gott, womit dieser juristisch vollkommen correct verführe, annullirt; das Bestreben, gerade gegenüber dem Verletzer der Gerechtigkeit und Liebhaber der Macht κατ' ἐξοχήν nicht durch Macht, sondern durch Gerechtigkeit zu siegen und damit zugleich die Menschen zur Nacheiferung hierin anzuspornen, veranlasse Gott, sich noch besonders — durch die Hingabe Christi — auf rechtlichem Wege betreffs des Menschen mit dem Teufel abzufinden.

Die Rücksicht auf diesen bildet, wie wir sehen werden, auch ein wesentliches Moment für die Construction der Lehre des Petrus betreffs des Subjectes des Werkes.

Was diesen Punkt anlangt, so wird die Bezeichnung auch Gottes des Vaters und des heiligen Geistes als des Erlösers als richtig zugestanden „secūndum potestatis . . . usum" (XIX, 5) und die Trinität als Träger der Versöhnung anerkannt (XIX, 6); aber daneben wird in unzweideutiger Weise der Name des Erlösers für den Sohn im eigentlichen Sinne in Anspruch genommen (XIX, 5) und andererseits für die Versöhnung die nur dem Sohne zukommende (XIX, 5—7) Mittlerschaft in den Vordergrund gerückt, so dass sich das Werk also im Wesentlichen doch auf ihn concentrirt.

Und für Christus wird nun das Postulat der Gottmenschheit aufgestellt und unter doppeltem Gesichts-

[1]) Wie Protois l. c. S. 82 erwähnt auch Schwane l. c. S. 311 mit keinem Worte dieses objective Moment, die Vernichtung der Anrechte des Teufels, vollzogen (vgl. oben S. 103) durch dessen Überlistung.

punkte **begründet**: von dem der Beziehung seines Werkes auf die Person des Teufels folgendermassen:

Christus muss Mensch sein, um bei der notwendigen Besiegung des Satans durch einen nicht aus blosser Machtbefugnis hervorgehenden, sondern juristischen Act den Menschen seinem Kerkermeister entreissen zu können; und er muss zugleich Gott sein, um gegen die Gefahr der Verstrickung in die Sünde gesichert zu sein, die im Hinblick auf den empirischen Sündenfall der Menschen und der Engel bei der menschlichen Natur allein und auch bei der Vereinigung der engelischen mit ihr leicht zu befürchten ist (XIX, 2).

Zugleich aber wird, während für die Theorie von der nur im Menschen zu bewirkenden Umstimmung keine Motivirung der **Doppelnatur** versucht ist, noch auf eine **anderweitige Bedingtheit** derselben hingewiesen, die doch wohl mit der erwähnten Vorstellung vom Verdienste des als Vertreter der Menschheit und als Opfer den Übermut der Sünde durch seine Gerechtigkeit aufwiegenden Christus zusammenzustellen ist:

Es wird hier von der Mittlerstellung Christi ausgegangen: Woher sollte dieser Mittler sein, wenn er nur **eine** Natur habe? Wie solle in ihm das Menschliche mit dem Göttlichen versöhnt werden, wenn er nicht Gott sei wegen seiner göttlichen und Mensch wegen seiner menschlichen Natur? Beide seien bei ihm in **einer** Person vereinigt (XIX, 7).

Aber freilich: in der scheinbar in ganz demselben Rahmen gegebenen näheren Auseinandersetzung hierüber erhält die Sachlage in Wirklichkeit ein völlig anderes Gepräge, ja wird die ganze Beweisführung im Grunde sogar zunichte gemacht[1]): Wollte sie die Notwendigkeit der

[1]) **Dorner**, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. Teil (Berlin 1853) S. 383, und **Ritschl**, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I (1882) S. 56, operiren, ohne von dem bei Petrus selbst sich findenden Widerspruche



beiden Naturen für den Mittler darthun, so wird ihr nun völlig die Basis entzogen dadurch, dass der Lombarde nicht genug betonen kann, das Mittleramt beschränke sich einzig und allein auf die menschliche Natur; nach ihr sei Christus durch die Gerechtigkeit Gott, durch die Schwäche und Sterblichkeit den Menschen ähnlich gewesen, habe er also weder zu jenem noch zu diesen in einem zu grossen Abstande gestanden (XIX, 7); und nach ihr habe er auf sich genommen, wodurch wir mit der Trinität versöhnt werden (XIX, 6. 7).

Für die Auffassung des Lombarden von der Art, in der sich das Werk Christi vollzieht — wir kommen hiermit zum dritten Punkte der Darstellung —, ergiebt sich als gemeinsame Grundlage der sonst wieder analog den erwähnten Vorstellungsgruppen ziemlich differirenden Erörterungen das Leiden und Sterben des Herrn.

Zwar die strenge Notwendigkeit des Todes wird nicht ausgesprochen: ausdrücklich wird aus der Allmacht Gottes abgeleitet, dass ihm auch andere Wege zur Erreichung des Heilswerkes möglich gewesen wären (XX, 1), aber wenigstens die höchste Angemessenheit des von Gott thatsächlich eingeschlagenen Weges wird gelehrt.

Begründet freilich wird sie in der ihrer Überschrift nach gerade zur Behandlung dieser Frage dienenden Quästion (XX, 1) nur damit, dass so am besten die Aufrichtung der verzweifelnden Herzen erreicht sei, und mit der Rücksicht auf den Teufel, der nicht durch Gewalt, sondern durch Gerechtigkeit habe überwunden werden sollen[1]; aber wenn an anderer Stelle (XVIII, 5) als Zweck

---

etwas zu erwähnen, nur mit derjenigen Ansicht des Lombarden, nach der Christus als Mensch der Mittler ist. Andererseits sind die entsprechenden Ausführungen bei Protois, S. 83, wenigstens sehr missverständlich; die Thatsache, dass Christus vorherrschend nach seiner menschlichen Natur als Erlöser und Mittler betont ist, bleibt völlig unerwähnt.

[1]) Dieser Gedanke wird von Schwane, l. c. S. 311/12, in un-

des Martyriums Christi hingestellt wird formell die Darbietung eines Vorbildes für Tugend und Niedrigkeit, für Willfährigkeit, Gott bis zum Tode zu gehorchen, inhaltlich Befreiung und Seligkeit, so findet sich darin indirect auch für unsere Frage neues Material.

Dies leitet uns hinüber zu dem letzten Punkte der Darstellung: zur Lehre des Petrus vom Inhalte des Werks — von den Wirkungen des Todes Christi.

Für letzteren selbst hat seine Passion keine wesentliche Bedeutung: Was ihm sein Erdenwandel brachte — Leidlosigkeit der Seele, Leidlosigkeit und Unsterblichkeit des Körpers —, hatte er sich, da die Verdienste, die er durch die schon vor dem Tode geübten Tugenden erlangte, durch denselben nur quantitativ, nicht qualitativ gesteigert wurden, schon ohne diesen erworben (XVIII, 1—5).

Dessen heilsame Folgen erstrecken sich auf die Menschen. Aber nicht auf alle; denn wenn das Opfer — in diesen Zusammenhang wird hier die Lehre von der Prädestination gestellt — ausreichend war für alle, so gelten seine Wirkungen doch nur den von Gott Erwählten (XX, 3).

Sie sind doppelter Art, teils auf das Diesseits, teils auf das Jenseits von Einfluss: Der Tod Christi führt negativ die Befreiung von Teufel, Sünde, Strafe, positiv die Wiedererschliessung des Himmelreiches herbei.

Mehr für jenen positiven Effect ist die Theorie herangezogen, nach der eine Änderung im Verhalten Gottes gegenüber den Menschen notwendig ist; für den negativen sind, wenngleich es auch heisst: „meruit . . . (Christus) nobis per mortis ac passionis tolerantiam . . . aditum paradisi, et redemptionem a peccato, a poena, a diabolo [1]", wesentlich doch nur die beiden anderen von Bedeutung.

zulässiger Weise ethisch umgedeutet, während Protois, l. c. S. 83 — entsprechend seiner Gesamtdarstellung — ihn überhaupt unbeachtet lässt.

[1]) XVIII, 5. Schon diese Stelle zeigt, dass H. Schmid, Lehr-

Zur Beantwortung der Frage zunächst, inwiefern uns Christi Tod die Befreiung von Teufel und Sünde gebracht hat, steht der Lombarde nicht an, auf das alte mythische Bild von der Überlistung des Teufels zurückzugreifen: Christus, der Sündlose, also ihm nicht Unterworfene, hielt ihm sein Kreuz als Falle (muscipula), sein Blut als Köder (esca) hin; und mit dem widerrechtlichen Zugreifen, dem Raube, ging der Satan seiner — etwaigen — Ansprüche auf den Menschen völlig verlustig; mit der Tötung des nicht Todeswürdigen vernichtete er alle seine eventuellen Rechte auf die Schuldigen (XIX, 1. XX, 1). — Wie die Fructificirung dieser That für den Einzelnen gedacht ist, tritt nicht klar hervor: anscheinend so, dass nun, nach völliger Tilgung der — wenn auch nur angemassten — Anrechte des Satans, Diejenigen, welche in wahrem Glauben [1]) auf den für uns am Kreuze Hängenden

---

buch der Dogmengeschichte (Nördlingen 1860) S. 104/5, einseitig urteilt, wenn er behauptet: „Darnach (sc. der Lehre des . . . Lombardus) besteht das Verdienst Christi nur darin, dass er seine und des Vaters Liebe zu den Menschen durch seinen Tod kundgethan hat, aber damit ist eben gegen die zu allen Zeiten in der Kirche feststehende Lehre, dass das Verdienst Christi in Sündenvergebung bestehe, verstossen." Schmid hat nur auf einen von den — doch verschiedenen — Lehrtropen geachtet.

[1]) Dass nicht nur der in uns durch Christi Tod erweckten und uns nun zu sittlich guten Werken antreibenden und so durch das Thun von der Sünde befreienden Liebe, sondern auch dem Glauben schlechthin von dem Lombarden rechtfertigende Kraft zugeschrieben wird (vgl. besonders XIX, 1: „dicimur quoque et aliter per mortem Christi justificari, quia per fidem mortis ejus a peccatis mundamur" u. a.), verdient um so mehr, hervorgehoben zu werden, als diese Thatsache in weitaus den meisten Darstellungen der Lehre des Petrus übersehen ist. Dies gilt z. B. von Baur, Vorlesungen über christl. Dogmengesch., 2. Bd. (Leipzig 1866) S. 426; Baur, Die christl. Lehre von der Versöhnung (Tübingen 1838), S. 208 ff.; F. K. Meier, Lehrbuch der Dogmengesch. (Giessen 1840), S. 212; K. Beck, Christl. Dogmengesch. (Tübingen 1864), S. 297; Kahnis, Der Kirchenglaube, historisch-genetisch dargestellt (Leipzig 1864), S. 291/92; Thomasius, Christl. Dogmengeschichte (Erlangen, Leipzig 1889), 2. Bd. S. 133;

schauen, der Gewalt des Teufels entnommen und ihnen die Sünden erlassen werden, wie einst die auf die eherne, am Holze errichtete Schlange Blickenden von den Bissen der Schlangen Heilung fanden [1]).

In anderer Weise vermittelt sich durch den Tod Christi die Befreiung von der Sünde bei der Theorie, nach der es sich im Werke Christi im wesentlichen nur darum handelt, den Menschen von der ihm innewohnenden feindlichen Gesinnung gegen den stets unverändert ihn liebenden Gott zu befreien.

Hier findet eine starke ethische Vertiefung statt: Es wird nicht der Böse, sondern das Böse in den Vordergrund gerückt und die äusserliche Reihenfolge — Befreiung von Teufel, Sünde — in die innerliche — Lösung von Sünde, Teufel — umgekehrt [2]); die Wirkung des Todes Christi wird unter den moralisch-psychologischen Gesichtspunkt gestellt: Jener, so heisst es (XIX, 1), als Offenbarung der ausserordentlichen Liebe Gottes und als das trefflichste Mittel, um unsere Herzen aufzurichten und von der Verzweiflung an der Unsterblichkeit zu befreien, bestimmt uns und feuert uns an, Gott wieder zu lieben; die so in uns erreichte Erweckung der Gegenliebe, mit der Christus in unsere Herzen einzieht, hat als mittelbaren Effect des Leidens und Sterbens die Folge, dass wir durch

---

Marheineke, Christ. Dogmengesch. (ed. Matthies & Vatke, Berlin 1849), S. 438.

1) XIX, 1: „Si . . . recte fidei intuitu in illum respicimus, qui pro nobis pependit in ligno, a vinculis diaboli solvimur, id est, a peccatis . . .“; cf. dazu XX, 1: „Hominem quem commissio peccatorum diabolo subdidit, remissio peccatorum per sanguinem Christi data a diabolo eruit, ut sic justitia vinceretur diabolus, non potentia.“ Vgl. auch XX, 2; zur Bedingung des Glaubens vgl. ausser denselben Stellen XIX, 6. 7.

2) XIX, 1. So entspricht es also nicht dem wirklichen Sachverhalte, wenn Marheineke, l. c. S. 438, behauptet, dass der Lombarde den Teufel „überall statt der Sünde nennt“.

sie gerechtfertigt — d. h.[1]) von den Sünden gelöst (und nach anderer Interpretation gerecht gemacht) — werden; und da sie es waren, die in uns Feindschaft wider Gott erzeugten, so sind wir nun mit Gott versöhnt (XIX, 6); da sie ferner unsere, der Gefangenen, Ketten, die Fesseln waren, mit denen uns der Teufel hielt, so hat Christus mit seinem Einzug in unser Herz als der Stärkere den Starken in seinem Hause gebunden, und sind wir mit der Sünde zugleich vom Teufel befreit; und dies so, dass er uns nun zwar noch versucht, aber nicht mehr als Verführer triumphirt (XIX, 1).

Wenn aus dem Tode Christi noch nach anderer Richtung hin eine Befreiung hergeleitet wird: die von Strafe und Schuld, so hat der Lombarde keinen Versuch irgend einer Motivirung gemacht, weshalb, da Gott bei seiner freien, auch den Sündern gegenüber bestehenden Liebe ohne weiteres die Sünden vergeben konnte, ein Strafvollzug überhaupt erforderlich sei. Er lehrt: Den Sündern gebührt eine doppelte Strafe, eine zeitliche und eine ewige. Von dieser ewigen sind wir durch Christi Leiden befreit, weil der Erlass unserer Schuld ihre Erlassung involvirt (XIX, 3); und von der Schuld hat uns Christus durch sein Opfer erlöst, zwar nicht so, dass sie überhaupt nicht mehr besteht, aber so, dass sie nicht mehr herrscht (XIX, 1. 3).

Die zeitliche Strafe fällt für uns weder, was unsere Seelen anlangt, weg — denn diese sind noch nicht völlig von der Schuld erlöst —, noch auch für unseren Leib; seine Erlösung erwarten wir erst in der Zukunft, wenn als letzter Feind der Tod vernichtet werden wird (XIX, 3).

Aber trotzdem übt auch auf sie der Opfertod Christi seinen Einfluss aus:

---

[1]) XIX, 1: „Justificati, id est, a peccato soluti“; ibid.: „justificamur, id est, soluti a peccatis justi efficimur“; XIX, 6: „justificamur, id est, reconciliamur Deo“; XX, 2: „justificati sumus, id est, per remissionem peccatorum eruti de potestate diaboli“.

Die von der Kirche verhängte Strafe genügt nur, weil die von Christo getragene ergänzend mitwirkt; dadurch, dass er die Strafe unserer Sünden an seinem Leibe getragen hat, hat er es ermöglicht, dass alle zeitlichen Strafen in der Taufe ganz erlassen, in der Busse vermindert werden (XIX, 4).

Für die positiven Wirkungen des Todes Christi wird nicht auf zu berücksichtigende Forderungen des Teufels oder auf das subjective Moment der in der menschlichen Willensrichtung notwendigen Umstimmung, sondern auf die in Gott herbeizuführende Änderung Bezug genommen; zwar bildet ebenso, wie es auch vorher der Fall war, der Opfergedanke einen integrirenden Bestandteil, er erhält aber hier eine abweichende Pointe und wird mit einer anderen Vorstellung, der vom meritum Christi, innig combinirt (XVIII, 5).

Hatte Gott nach dem Falle Adams beschlossen, die Menschheit aus dem Paradiese, d. h. von dem Anschauen Gottes, auszuschliessen, bis in einem ihrer Glieder als Gegenbild gegen den Allen schädlichen Übermut Adams eine allen Seinen zu gute kommende Demut erschiene, so konnte ausser Christus Niemand ein ausreichendes Opfer darbieten, Alle waren Schuldner; aber er hat alle Gerechtigkeit an sich erfüllt, er hat Gott jene vollkommenste Erniedrigung dargestellt, indem er selbst die Bitterkeit des ihm nichts erwirkenden Todes kostete, und hat damit für Die, welche durch den Glauben seiner Gemeinschaft angehören, die Wiedererschliessung des Himmelreiches verdient: der Zugang zum Paradiese steht uns nun wieder frei, das feurige Schwert ist entfernt, wir werden als Kinder der Herrlichkeit angenommen[1]).

Indem wir hiermit den darstellenden Teil unserer Arbeit abschliessen, wenden wir uns, die gelegentlich schon

[1]) XVIII, 1. 5. XIX, 1.

notwendig gewordene Würdigung ergänzend, zu der mehr systematischen; und zwar thun wir dies — kurz hinweisend — unter dem dogmengeschichtlichen, ausführlicher behandelnd unter dem biblisch-christlichen Gesichtspunkte.

In der dogmengeschichtlichen Würdigung werden wir — und zwar so, dass wir nur einige Hauptlinien ziehen — zu beachten haben, ob und inwiefern die Gedanken des Petrus vom Werke Christi auf fremde Einflüsse zurückzuführen sind; und diese Betrachtung wird uns zugleich eine Antwort auf die Frage nach dem Einflusse seiner Lehre selbst an die Hand geben.

In ersterer Hinsicht wiesen wir schon in der Darstellung auf die oft einander nicht congruenten Vorstellungskreise hin, die in ihrer häufig unvermittelten Zusammenstellung dem System, wenn man von einem solchen überhaupt sprechen darf, den merkwürdig fragmentarischen Charakter und das mosaikartige Gepräge geben. Eine genauere Betrachtung lehrt, dass das Neue wesentlich in der Zusammenfügung besteht, von originellen Gedanken oder schöpferischen Ideen des Petrus selbst wenig wahrzunehmen ist, die Ausführungen sich im wesentlichen in den seit längerer oder kürzerer Zeit betretenen Bahnen bewegen:

Schon in mehr formeller Beziehung hat man wegen der die Verbindung verschiedener Theorien befolgenden Methode auf eventuelle Abhängigkeit — von Hugo von St. Victor — hingewiesen[1]); in sachlicher Beziehung bietet sich besonders reichlich Material:

Zwar der Einfluss Anselms lässt sich kaum nachweisen; Anklänge an seine Theorie sind eben nur Anklänge, die, an und für sich schwach und wenig charakteristisch, leicht anders zu interpretiren sind[2]): der

---

[1]) Liebner, Hugo v. St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit (Leipzig 1832), S. 421.

[2]) Vgl. unten S. 114.

grosse Scholastiker besass noch zu wenig Autorität, um einen Augustin u. a. hinter sich zurückdrängen zu können. Aber diese Männer traten dafür auch um so mehr hervor.

Wir hatten als die leitenden Gesichtspunkte in der Lehre des Petrus gefunden: die Ideen von der Überlistung des Teufels, vom Opfer, vom Verdienste Christi, von der Erweckung der Gegenliebe. Alle diese hatten schon in mehr oder minder präciser Fassung eine dogmatische Ausprägung vor dem magister sententiarum erhalten:

Jene Beziehung des Werkes Christi auf den Satan, bald so erläutert, dass dieser von Jesu seine Seele als Lösegeld erhielt, sie aber nicht zu halten vermochte, bald so, dass die göttliche Natur Christi, durch die menschliche verhüllt, zum Angelhaken wurde, an dem der Teufel zu seinem Verderben anbiss, war von Irenäus, Origenes, Gregor von Nyssa vollzogen, von Ambrosius, Augustin, Leo I., Gregor I. u. a. acceptirt und mit den verschiedensten Modificationen weiter durchgeführt worden. Zu des Lombarden Zeit hatte, wenngleich sie sich vereinzelt bis auf Luther herab erhielt, diese mythologische Combination, weit entfernt, auch nur das geringste Neue zu bieten, sich fast überlebt: Abälard wie Anselm hatten sie zum Gegenstand abfälliger Kritik gemacht —: Petrus Lombardus wandelte einerseits in den Bahnen der Tradition, wenn er sie seinem System einverleibte, er folgte andererseits Abälard, wenn er nicht nur mit Anselm die Vorstellung eines thatsächlichen Anrechts des Teufels Gott gegenüber, sondern auch eines solchen dem Menschen gegenüber fallen liess.

Wenn er ferner den Gedanken der mechanischen Herrschaft des Teufels wenigstens nicht urgirt, sondern hinter den der ethischen Abhängigkeit von der Sünde zurücktreten lässt, schliesst er sich in der dadurch geforderten Modification der Erlösungslehre ebenfalls an Abälard an. Dessen Worte: „In hoc iustificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam nos sibi amplius per amorem

astrixit, ut tanto divinae gratiae accensi beneficio, nihil iam tolerare propter ipsum vera reformidet caritas"[1]) berühren sich nahe mit den Ausführungen des Lombarden von der durch Erweckung der Gegenliebe geschehenden Versöhnung; ja, da bei Petrus Lombardus der positive Gedanke, dass wir, einmal zur Gegenliebe entflammt, nun aus Liebe zu Gott die Gebote erfüllen, also thatsächlich gerecht handeln, mehr zu ergänzen als ausgesprochen ist, so kann ein klareres Verständnis seiner Lehre aus den analogen Darlegungen Abälards gewonnen werden.

Dessen Einfluss ist auch nicht zu verkennen hinsichtlich der Stellung des Petrus zum meritum Christi:

Mögen auch in den Einzelheiten die beiderseitigen Anschauungen vielfach von einander abweichen — es kommt hierfür wesentlich in Betracht die auch auf das Werk Christi angewandte Überzeugung Abälards, dass nur die Gesinnung, nicht die That selbst Lohn oder Strafe verdiene —, mag auch das der Menschheit zu gute kommende Verdienst von Abälard nicht nur aus dem Leiden und Sterben des Herrn hergeleitet werden, — die Fragestellung selbst, die Einreihung des Werkes Christi auch in diese Kategorie, der gemeinsame Grundgedanke, dass um des Verdienstes seines die Menschheit vertretenden Sohnes willen Gott die an den Sohn Glaubenden selig macht, zeigen den Einfluss des Lehrers auf seinen Schüler.

Was ferner die Opfertheorie anlangt, so war sie an sich von Anfang an durch die Kirche geltend gemacht worden, aber meist in vagen und unpräcisen Ausdrücken; die Fassung derselben bei Petrus bietet demgegenüber keinen erheblichen Fortschritt; auch hier ist sie allgemein und unbestimmt gehalten: aber im einzelnen ist gemeinsam mit Abälard der Grundgedanke, dass Gott erst, seit

---

[1]) Baur, Die christliche Lehre von der Versöhnung (Tübingen 1838), S. 194.

er in seinem Sohne die volle Gerechtigkeit anschaue, den Heilsbeschluss realisire, und die bei Petrus ganz unvermittelt auftauchende, aber möglicherweise[1]) ebenso wenig wie bei Abälard im Sinne einer stellvertretenden Genugthuung zu deutende Idee, Christus habe die Strafe unserer Sünden getragen[2]).

Wenn wir zum Schluss noch darauf hinweisen, dass Petrus mit Augustin und den meisten Anderen die Anschauung teilte, auch ohne Kreuzestod sei die Durchführung des Heilsplanes möglich gewesen, und mit den Victorinern das Beispiel der Demut bei Christo betonte, so glauben wir, seine zum Teil ja durch die Zwecke seines ganzen Werkes geforderte Empfänglichkeit für die Strömungen älterer und neuerer Zeit dargelegt zu haben: Nicht die Aufstellung neuer Ideen, sondern die Zusammenreihung derzeitiger und altkirchlicher Vorstellungen ist auch für den von uns behandelten Bruchteil seines Werkes das Charakteristische.

Damit ist auch die Frage nach dem Einflusse seiner eigenen Lehre vom Werke Christi im wesentlichen bereits beantwortet:

Er mag indirect vorhanden und für das katholische Lehrsystem nicht ohne Wichtigkeit gewesen sein insofern, als das Buch, bald zum Leitfaden der theologischen Schulen gestempelt, zum Studium der soteriologischen Aussagen eines Augustin, Ambrosius etc. anregen konnte, das Verständnis derselben erschliessen half und zu neuen Fragen und Speculationen über die Heilslehre Anlass gab. Direct wird er kaum anderswo so unzweideutig nachzuweisen sein, wie bei dem lutherischen Dogmatiker Stankarus, der seinen Satz, nur die menschliche Seite Christi sei als mittlerische

---

[1]) Vgl. unten S. 123 f.

[2]) Vgl. Deutsch, Peter Abälard, ein kritischer Theologe des 12. Jahrhunderts (Leipzig 1883), S. 383 ff.

zu denken, im Anschluss an Petrus und mit Vorliebe auf ihn sich berufend aufstellte[1]).

Wir gehen hiermit zu dem zweiten Teile unserer Würdigung, der biblisch-christlichen, über, d. h. zu derjenigen, die den dogmatischen Gehalt der Lehre des Petrus von dem Standpunkte unseres die Bibel als Massstab nehmenden christlichen Bewusstseins aus wertet, und betrachten jenen nach dem theologischen, hamartologischen, christologischen, soteriologischen Momente. Im Interesse einer schärferen Präcision der aus dist. XVIII—XX sich ergebenden Resultate ist es natürlich notwendig, an einigen Stellen den Rahmen über jene — direct unsere Frage behandelnden — Distinctionen hinaus zu erweitern.

So haben wir auch bei der Betrachtung des Gottesbegriffes die Idee des Petrus von der Unveränderlichkeit Gottes zu berühren:

Fasst man sie in so abstracter Weise, wie Petrus es thut, so liegt an und für sich der Widerspruch zu Tage, nach dem Gott einerseits in seiner Transcendenz als unzugänglich für die Einwirkungen der Menschen erscheint[2]) und andererseits doch zu ihnen durch die Versöhnung in Beziehung tritt. Und der Gedanke ist bei Petrus völlig zu vermissen, dass die Unveränderlichkeit Gottes ethisch zu fassen ist, und dass aus ihr zwar seine Treue gegen sich selbst sich ergiebt, aber gerade aus dieser die Aufrechterhaltung des Weltplans einschliessenden Voraussetzung für Gott gegenüber der Veränderlichkeit der Weltwesen die Notwendigkeit entspringt, sich im Laufe der Zeit verschiedentlich zu offenbaren.

Trotz jener Discrepanz werden beide Gedanken von Petrus vereinigt; und jener Begriff der starren Unveränderlichkeit wird von Einfluss auf die Gestaltung nicht nur der Christologie, insofern er den Petrus zum Nihilianismus

---

[1]) Vgl. Dorner, l. c. S. 383 Anm.
[2]) Lib. I, VIII, 3; lib. I, XXXVII, 9. 10.

führt, sondern auch der Soteriologie, für die sie ihre Ausprägung in der Lehre von der Prädestination findet (XX, 3).

Mag Petrus auch nur eine Vorherbestimmung zum Heile annehmen (lib. I, XL), so spricht sich doch schon darin die an anderer Stelle betonte abstracte Vorstellung der starren Unveränderlichkeit Gottes aus („Deus . . . nec loco, nec affectione mutari potest") [1]), die schroffe Negirung eines irgend beliebigen Bestimmtwerdens desselben — nach Zeit, Ort, durch Affecte, also auch durch die menschliche Gesinnung —, ein deistischer Gedanke, der vom biblisch-christlichen Bewusstsein nicht ohne Widerspruch hingenommen werden kann; und was die Lehre des Petrus von der Prädestination weiter anlangt, so hat er nichts dazu gethan, um sie mit der von der Heilsbedeutung des Todes Christi zu vermitteln, um zu erklären, wie, wenn die Erwählung nach ewigem Ratschlusse erfolge, es andererseits noch der versöhnenden und erlösenden Wirkung des Leidens und Sterbens Christi bedürfe.

In unberechtigt abstracter Weise wird auch die Allmacht Gottes gefasst, wenn aus ihr die Zulässigkeit auch eines anderen Weges als des thatsächlich von Gott eingeschlagenen zur Erlösung der Menschen gefolgert wird (XX, 1): Die rein begriffliche, inhaltsleere Fassung führt mehr auf eine philosophische als auf die christlich-religiöse Anschauung zurück, der die Allmacht nicht von dem ganzen ethisch bestimmten Wesen Gottes zu trennen, sondern durch seinen heiligen Willen innerlich gebunden, der Wille seiner Allmacht nicht Willkür, sondern zugleich der Wille seiner heiligen Liebe, der schicklichste und zweckmässigste Weg zur Erlösung der Menschen zugleich der allein mögliche ist.

Kommt jener Gedanke der heiligen Liebe überhaupt bei Petrus zum Ausdruck?

---

[1]) Lib. I, VIII, 3; vgl. lib. I, XXXVII, 9. 10.

Eine wie breite Basis die Liebe für seine Ausführungen bildet, hat die Darstellung gezeigt: In energischer Weise wird die Annahme ausgeschlossen, als sei Gott je den Menschen als Feind gegenübergetreten: Wenn es heisse, wir seien durch Christi Tod mit Gott versöhnt, so sei das nicht so zu verstehen, als habe Gott nun erst zu lieben begonnen, die er hasste, wie ein Feind mit seinem Feinde versöhnt werde, sondern wir seien mit einem uns schon liebenden Gott versöhnt (XIX, 6).

Ausdruck dieser Liebesgesinnung ist es, dass Gott seinen Sohn hingiebt; nach dem einen Ideenkreise nur eben aus Erbarmen, um die Menschen, die ihre eigene, durch die Sünde verursachte Feindschaft gegen Gott und ihre Entfremdung von ihm, nicht irgend ein Unwille auf seiner Seite, zu Unversöhnten macht, zur Gemeinschaft mit sich zurückzuführen.

Aber in der weiteren Entfaltung jenes Gedankens der Hingabe Christi in den beiden anderen Vorstellungsreihen bildet nun auch die Gerechtigkeit ein gewichtiges Moment:

Bei der das Werk auf den Teufel beziehenden Theorie hat man anzuerkennen, dass diesem kein selbständiges Machtgebiet neben Gott, kein wirkliches Anrecht auf die Menschen eingeräumt wird; aber die weitere Ausführung bietet doch etwas dem biblischen Gottesbegriff völlig Disparates:

Ist es die Liebe, die Gott treibt, den Menschen aus der Herrschaft des Teufels zu befreien, und ist es auf die Spitze getriebene Gerechtigkeit, die ihn veranlasst, auf die — theoretisch dem Teufel abgesprochenen — Forderungen desselben betreffs des Menschen Rücksicht zu nehmen, so kommt selbst hiernach bei der That nur eine im Grunde unethische Liebe zur Geltung. Denn die beabsichtigte Täuschung, zwecks derer das Blut Christi als Köder, das Kreuz als Falle dem Satan hingehalten wurde, lässt schliesslich doch nicht die Gerechtigkeit, sondern die göttliche

Majestät und Macht den Ausschlag geben, und die, wenn auch als Kriegslist aufgefasste, Hintergehung steht mit der göttlichen Heiligkeit wenig im Einklang.

In würdigerer Weise tritt die Gerechtigkeit im Zusammenhange mit der dritten Reihe hervor, nach der für die Durchführung des Heilsplanes eine gewisse Umstimmung in Gott selbst erforderlich ist:

Auf die Stellen, an denen von einem Gekränktsein (XIX, 6) oder Zorn (XX, 1) Gottes die Rede ist, wollen wir hierfür kein grosses Gewicht legen. Um eine Beeinflussung durch die Anselm'sche Satisfactionslehre anzunehmen, bedürfte es an sich unzweideutigerer Formulirungen; der Begriff Gottes als dessen, der nach seiner Gerechtigkeit den Zorn nicht eher aufgeben kann, als bis er für die unendliche Schuld ein unendliches Äquivalent erhalten hat, taucht auch nur in leisesten Andeutungen nirgends auf; und jene Idee vom Zorne Gottes mag auf Einwirkung der sonst so oft aufgenommenen augustinischen Gedankengänge zurückzuführen sein, wonach, wenn von einem Zürnen Gottes auf die Bösen und von seiner Gnade gegen die Guten gesprochen wird, das auf einer Veränderung nicht Gottes, sondern der Menschen beruht, gleichwie das Licht dasselbe bleibt, mag es den schwachen Augen schmerzlich oder den gesunden Augen wohlthuend sich erweisen.

Aber möglicherweise ist auch, da die Vorstellung der Unveränderlichkeit Gottes doch auch vom Lombarden nicht bis in die letzte Consequenz verfolgt ist — müsste ja, wenn in jeder Weise eine Änderung Gottes ausgeschlossen wäre, der ganz gelegentlich erwähnte Zorn auch die stete Richtung des göttlichen Wesens bedeuten! —, also auch trotz der Betonung der immer gleichen Liebe Gottes gegen die Menschen die Annahme eines durch besondere Verhältnisse hervorgerufenen Unwillens eventuell nicht der Ansicht des Petrus direct widerspricht, letztere Idee demselben Zusammenhang einzureihen, in den die

von dem die Adamssünde aufwiegenden Opfer Christi gestellt ist, so dass der Zorn Gottes seinen Ausdruck gefunden hätte in dem Beschluss, nach Adams Fall die Menschen aus dem Paradiese zu vertreiben (XVIII, 5). Wenn Gott nach dieser Anschauung erst in einem Menschen die volle Gerechtigkeit sehen will, ehe er den Zugang zum Paradiese wieder erschliesst, wenn an anderer Stelle, worauf wir später zurückkommen werden, eine Strafe für unsere Sünden zwar nicht als notwendig begründet, aber doch vorausgesetzt ist (XIX, 4), so liegt hierin wenigstens ein — wenn auch nur schwacher — Keim für die biblische Anschauung von dem notwendigen Ausgleich zwischen Gerechtigkeit und Liebe in dem Begriff der heiligen Liebe.

In hamartologischer Hinsicht bieten die Erörterungen des Petrus über das Werk Christi wenig Charakteristisches. Die näheren Bestimmungen hat er schon in dem zweiten Buche seiner Sentenzen gegeben. Wir erwähnen als bedeutungsvoll für unser Thema nur Folgendes:

Wenn als die Wurzel der Sünde der begehrliche Hochmut[1]) hingestellt wird, so ist da freilich die Antwort auf die Frage nach der Quelle jenes Hochmuts, nach dem wirklichen Princip der Sünde — namentlich ob Selbstsucht oder Sinnlichkeit — übergangen; aber wenn die Sünde selbst als das eigenmächtige Übertreten des göttlichen Gesetzes und als eine das Äussere und Innere des Menschen, das Begehren, Reden, Thun umfassende Macht angesehen wird[2]), so kann man dem ebenso beistimmen, wie der Gedanke von der Allgemeinheit[3]) der Sünde als im tiefsten Grunde biblisch Anerkennung verdient.

Jener Hochmut als das eigenwillige Streben nach Gottgleichheit wird als das entscheidende Moment auch bei dem Falle der ersten Menschen hervorgekehrt[4]).

---

[1]) Lib. II, XLII, 9. 10.
[2]) Lib. II, XXXV.
[3]) Lib. II, XXX, 1. 4. 8; lib. III, XVIII, 5; lib. III, XX, 1.
[4]) Lib. II, XXII.

Dieser selbst gewinnt auch für des Lombarden Versöhnungslehre Bedeutung dadurch, dass aus ihm die Verhaftung aller Menschen unter Sünde und Strafe hergeleitet wird[1]):

Hierbei ist es anzuerkennen, dass die laxe pelagianische Vorstellung, nach der Adams Fall nur durch das seinen Nachkommen gegebene böse Beispiel diesen verhängnisvoll wurde, durch die tiefere und biblische von der Erbsünde ersetzt ist[2]). Und mit dem Gedanken der letzteren, die Petrus an sich mit Recht durch die Zeugung[3]), aber — von kreatianischen Voraussetzungen aus — mit Unrecht nicht nach Leib und Seele den Nachkommen vermittelt sein lässt[4]), macht er in gewisser Weise wirklich Ernst: Wie er die Erbsünde analog der biblischen Anschauung als Erbschuld auffasst[5]), so nimmt er mit einseitiger harter Folgerichtigkeit für die ungetauften Kinder die Strafe der Verdammnis an, freilich so, dass er diese auf das negative Moment, auf ein ewiges Fernsein vom Anblicke Gottes, beschränkt[6]).

Aber nach einer anderen Seite hin zeigt seine Versöhnungstheorie, dass die wahre Bedeutung der Sünde doch nicht von ihm erkannt ist. Denn die Ideenreihe, nach der der Tod Christi nur die Gegenliebe im Menschen zu erwecken hat, und dieser nun aus Liebe zu Gott in der rechten Weise handelt, setzt die äusserliche Annahme voraus, dass der Mensch aus eigener Kraft auch nach dem Sündenfalle sich von der Macht der Sünde befreien könne, und stellt sich damit in den vollsten Widerspruch zu der biblisch-christlichen Überzeugung.

Was den zweiten Punkt, die durch den Sündenfall

---

1) Lib. II, XXX, 1.
2) Lib. II, XXX, 3.
3) Lib. II, XXX, 8. 13.
4) Lib. II, XXI, 2.
5) Lib. II, XXX, 6.
6) Lib. II, XXXIII, 5.

über die Menschen gebrachte Strafe, anlangt, so wird hier mehr die Thatsache als die Art der Vermittelung betont[1]). Die viel vertretene und bei einseitiger Betonung zu Gunsten der Erbschuld die Realität der Erbsünde in Frage stellende Ansicht, dass in Adam die ganze Menschheit ideal gesündigt, die Einwilligung Aller in die Sünde auch die Schuld und Strafe Aller begründet habe, scheint der Ansicht des Lombarden — analog der über die Erbsünde — weniger zu entsprechen als die, dass lediglich die natürliche Abstammung die Verdammnis bringt, insofern die seit dem Abfalle Adams eingetretene Verderbnis der Natur mit der Fortpflanzung für die Nachkommen die Sünde, als deren Correlat die Schuld und als beider Folge die Strafe herbeiführt[2]). Die notwendige harmonische Vereinigung jener beiden Anschauungen ist nicht vollzogen.

In Bezug auf das christologische Moment standen zwar nach den grossen Streitigkeiten, durch welche die Lehre von der Person Christi vor der scholastischen Periode hindurchgegangen war, die leitenden Ideen fest. Eine von dem magister sententiarum anscheinend gehegte Sonderansicht aber hätte für seine Construction des Versöhnungswerkes leicht verhängnisvoll werden können:

In dem Bestreben, die Absolutheit und Unveränderlichkeit der Gottheit gegen jede Einschränkung zu wahren, scheint er stillschweigend die Meinung zu teilen, als sei die Menschwerdung nur wie eine „Umkleidung“ (indumentum) des Sohnes mit der Menschheit, nicht als eigentliches Eingehen in sie zu denken, als sei der Sohn Gottes nur „secundum habitum“, ohne selbst Mensch geworden zu sein, in der Welt erschienen, also bei der Menschwerdung nicht etwas geworden. Und daraus ergäbe sich die gefährliche Consequenz, dass Christus als Mensch nichts ist, kein wahrer, wirklicher Mensch.

---

[1]) Lib. II, XXX, 1.
[2]) Vgl. Lib. II, XXX, 8; lib. III, XVIII, 5.

Gegenüber diesem Nihilianismus mit seiner zu starken Betonung des Göttlichen kommt in der Lehre vom Werke Christi die Menschheit mehr, ja, wie wir sehen werden, zum Teil in einseitig-falscher Weise zur Geltung.

So wird zunächst die Notwendigkeit der Vereinigung beider Naturen gelehrt; und zwar wird dies, wie unsere Darstellung zeigte, einerseits aus der Beziehung des Werkes auf die Person des Teufels, andererseits aus der Mittlerstellung Christi gefolgert.

Jenes erste Moment hat in seiner mechanisch-mythischen Fassung keine Geltung zu beanspruchen, ist übrigens auch durch die Lehre des Lombarden an sich gar nicht bedingt: Wenn er dem Teufel ein Recht auf den Menschen abspricht, so ist eine trotzdem stattfindende Berücksichtigung desselben durch Gott überflüssig, so ist also auch das Postulat der Menschheit unberechtigt, insoweit durch dieselbe dem Satan gegenüber die Gerechtigkeit gewahrt und Gewalt ausgeschlossen werden soll. — Die andere Seite freilich der in diesem Zusammenhang als nötig hingestellten Gottmenschheit hat eine echt biblische Basis: Die Gottheit ist absolute Grundlage der für die Durchführung des Werkes unerlässlichen Sündlosigkeit; und es ist schlechterdings nichts dagegen einzuwenden, wenn angesichts der Thatsache, dass Menschen und Engel gefallen sind, also auch durch eine Vereinigung der menschchen und engelischen Natur die Sündlosigkeit nicht sichergestellt ist, die Gottheit Christi als Voraussetzung für sein Werk aufgefasst wird.

Dieser Gedanke ist nun freilich auch der wertvollste; denn hinsichtlich der Doppelnatur, wie sie in anderer Ideenverbindung aus der Mittlerschaft Christi als nötig gefolgert wird, widerspricht Petrus sich selbst in auffallender Weise.

Indem er die der Mittlerstellung entsprechende Gottähnlichkeit nach der Gerechtigkeit, die Menschenähnlich-

keit nach der Schwäche und Sterblichkeit in den Vordergrund rückt, spricht er in unmittelbarem Zusammenhang damit die Frage aus: „Si ergo Christus secundum vos, o haeretici, unam tantum habet naturam, unde medius erit? et nisi ita sit medius, ut Deus sit propter divinitatis naturam, et homo propter humanitatis naturam, quomodo humana in eo reconciliantur divinis? Nam ipse veniens prius in se humana sociavit divinis per utriusque naturae coniunctionem in una persona." (XIX, 7.) Hiernach läge der erfreuliche Schluss nahe, Christus sei dem Lombarden als Gottmensch der Mittler zwischen dem gerechten Gott und dem sterblichen Menschen, und man könnte zur Erläuterung dieser nicht näher ausgeführten Ansicht darauf hinweisen, dass das die Gemeinschaft mit Gott wiederherstellende Werk durch die vermöge der göttlichen Natur in Christo vorhandene Sündlosigkeit und andererseits durch das aus der menschlichen Natur ermöglichte Leiden und Sterben vollzogen wird. Aber man würde den wahren Sinn damit nicht treffen:

Jene nach den citirten Worten als notwendig für die Mittlerschaft vorausgesetzte Gottmenschheit ist im Grunde auch hier überflüssig und fällt aus dem Rahmen der thatsächlich vorhandenen Anschauungen ganz heraus.

Petrus kann nicht genug betonen, dass Christus nur nach seiner menschlichen Natur als Mittler in Betracht kommt, da er in ihr auf sich genommen, wodurch wir mit der Trinität versöhnt würden. Und dies würde letztlich auf den gefährlichen und völlig unbiblischen Begriff führen, dass die Menschheit für sich erlösende Kraft habe, was sich dann auch leicht auf andere Personen übertragen liesse! Der homo, der durch die erwähnte nihilianistische Anschauung fast ganz eliminirt wird, tritt hier als das einzig Massgebende hervor, und wir haben hier so das Gegenbild zu jener erstberührten Theorie, die die Notwendigkeit der Gottmenschheit mit Rücksicht auf den Teufel begründet. War dort nicht die Notwendigkeit der

Menschheit dargethan, so gilt hier dasselbe von der göttlichen Seite; beide Vorstellungsreihen lassen in sich durchaus eine befriedigende Lösung vermissen.

Ähnlich unhaltbar sind zum grossen Teil die von Petrus vorgetragenen Reflexionen über das Meritum Christi, die übrigens, soweit sie die diesen selbst betreffenden Wirkungen desselben angehen, nach den eigenen Aussagen des Lombarden (XVIII, 1) Einwendungen — und wir müssen doch wohl gestehen: berechtigten — begegneten.

Schon von seiner Empfängnis an, so lehrt Jener, hat Christus sich seine Verherrlichung erworben (XVIII, 1—4); nur die Passion, durch die sein Verdienst nicht qualitativ, sondern nur quantitativ gesteigert wurde, hat für die Menschen segensreiche Bedeutung gehabt (XVIII, 5).

Alles Nähere über den für Christus selbst bedeutungsvollen Effect seines Verdienstes leitet Petrus aus der Stelle Philipp. 2, 8. 9 ab im Anschluss an Augustin und Ambrosius, aber insofern nicht in ganz gleichartiger Weise, als bei Beiden die obedientia passiva, der Leidensgehorsam, als das für die Erhöhung massgebende Moment betont wird, hier aber der Gedanke durch die Beschränkung auf die vor Leiden und Tod gezeigten Tugenden eine andere Pointe erhält.

Eine genaue Betrachtung der im Zusammenhang damit gegebenen ausführlichen Auseinandersetzungen — über Leidlosigkeit und Unsterblichkeit des Körpers, Leidlosigkeit der Seele, den Gottesnamen —, unter denen manche richtige Vorstellungen, daneben freilich auch gekünstelte, subtile, zum Teil einander widersprechende Gedanken hervortreten, würde uns von dem christologischen Moment in der Soteriologie zur Christologie selbst (im engeren Sinne) führen, ist also für uns nicht Erfordernis. Nur ist allgemein betreffs des ganzen Gedankens zunächst zu betonen, dass, wenn auch nach den Auslassungen des Lombarden selbst wenigstens die Passion Christi nicht

diesem, sondern uns galt, das Erscheinen Christi überhaupt nicht unter den Gesichtspunkt eines für seine eigene Person wirksamen Meritum gestellt werden darf; und insbesondere wird man jene mit den augustinischen Worten: „ut Christus resurrectione clarificaretur, prius humiliatus est passione“ (XVIII, 1) gegebene Fassung zurückzuweisen haben, nach der Christi Verherrlichung durch Auferstehung und Erhöhung weniger als unbeabsichtigte Folge, was sonst wenigstens — minder irrtümlich — die Regel bildet, denn als bewusster Zweck hingestellt wird. Denn damit würde in völlig unzulässiger Weise das Amt von der Person getrennt, ja vernachlässigt und hinter diese zurückgesetzt.

Weiter aber ist die von Petrus scharf markirte Scheidung zwischen dem für die Menschen segensreichen Leiden und Sterben einer- und dem übrigen Leben, das ein nur Christo selbst zu gute kommendes Meritum begründet, andererseits äusserlich, willkürlich und unzulässig und führt im letzten Grunde in besonderer Weise auf den als specifisch katholisch und unbiblisch bekannten Obersatz der Möglichkeit supererogatorischer Leistungen zurück.

Wenn schliesslich Petrus die Frage aufwirft, ob Christus ohne jedes Verdienst die vorher ihm zugeschriebenen Auszeichnungen habe erhalten können, und sie bejaht, da Jenem möglich gewesen wäre, die menschliche Natur so glorreich anzunehmen, wie sie in der Auferstehung hervortrat (XVIII, 4), so ist in der Fragestellung an sich schon derselbe Mangel enthalten, auf den wir bereits an anderer Stelle aufmerksam wurden: Es wird in leerer Abstraction die Person vom Amte gelöst; nur im innigsten Zusammenhange mit diesem darf jene überhaupt betrachtet werden; und erst von solcher Basis aus lässt sich hindurchdringen zu dem innerlichen Verständnis, wie gerade in der Knechtsgestalt die wahrhafte Bedeutung Christi wurzelt, und wie sie, nicht eine übernatürliche Glorie, die allein

mögliche Erscheinungsform des Erlösers sein konnte. Aber andererseits beruht wenigstens die von Petrus mit vollster Sicherheit ausgesprochene Überzeugung, dass Christus, nachdem er einmal leidensfähiger und sterblicher Mensch geworden, die Fülle der Tugenden und Gnade in sich haben musste und nur so zur Verklärung der menschlichen Natur gelangen konnte, auf einer die tief ethische Seite in ihm nicht verkennenden Wertung, die im biblisch-christlichen Bewusstsein ihren Widerhall finden muss.

Betrachten wir nun zum Schluss die Ausführungen des Petrus unter dem soteriologischen Gesichtspunkte, so wäre an sich die Ansicht, mit der Passion Christi sei das durch sein Leben erworbene Verdienst nur quantitativ, nicht qualitativ gesteigert worden, dazu geeignet, für eine gebührende Würdigung des Lebens Christi die Basis abzugeben. Aber hier macht sich der Riss, durch den Petrus dies von dem Leiden und Sterben trennt, indem er aus dem Leben die Wirkung für Christus selbst, nur aus Leiden und Tod die für die Menschen herleitet, in durchaus nicht zu billigender Weise bemerkbar.

Die einen so wertvollen Keim in sich enthaltende Anschauung von dem in Christo uns gebotenen Vorbilde wird einseitig auf die Passion beschränkt; und dass Christus in so bedeutungsvoller Weise schon durch die Verkündigung des göttlichen Gnadenwillens seinen Erlöserberuf bethätigte, kommt ebenso wenig zur Geltung wie der Gedanke, dass der Herr „sein gotteiniges Leben auf einen Kreis von Jüngern übertragen, seinen Widersachern gegenüber das Zeugnis für die Wahrheit und für seinen Beruf aufrechterhalten, kurz, was ihn erfüllte, in die Menschheit hineinleben, handelnd zur Darstellung bringen musste“.

Mit dieser einseitigen Beurteilung der Bedeutung Christi hängt eine andere — freilich mit den meisten Scholastikern geteilte — äusserliche Anschauung zusammen: die, nach welcher der Tod

Christi nur der passendste Weg zur Befreiung der Menschen, aber entsprechend der göttlichen Allmacht nicht unerlässlich gewesen ist:

Wir haben schon in anderem Zusammenhange darauf hingewiesen, dass hier die Allmacht in unzutreffender Weise zu einer rein begrifflichen Kategorie herabgemindert ist; und von den zum Beweise der Angemessenheit (Convenienz) gerade des Todes Christi herangezogenen Momenten lässt zwar das eine, nach dem der Tod die Darstellung des vollkommensten Vorbildes und das geeignetste Mittel zur Aufrichtung der Herzen — und anscheinend zur Erweckung der Gegenliebe — ist, ein ernstes ethisches Interesse wahrnehmen, wird aber das andere, die Rücksicht auf den durch Gerechtigkeit, nicht durch Gewalt zu besiegenden Teufel nur mit Inconsequenz, wie wir sahen, geltend gemacht; das Wesentlichste aber, die Notwendigkeit einer objectiven Sühne gegenüber Gott für die menschliche Schuld, wird unter jenen Momenten völlig unerwähnt gelassen.

Ein ähnlich klingender Gedanke wird nun freilich, was den Inhalt des Todes Christi anlangt — soweit aus diesem objective, nicht in dem Menschen selbst liegende Wirkungen hergeleitet werden —, hervorgekehrt, insofern von einem Opfer die Rede ist; und so unwürdig die Vorstellung bleibt, dass Christi Blut dem Satan als Lockspeise vorgehalten wurde und ihn zur Rechtsüberschreitung gegenüber dem Schuldlosen verleitete, dafür aber zugleich seiner Herrschaft auch über die Schuldigen beraubte, so bedeutet es doch einen Fortschritt, wenn das Opfer nicht im Ernst als dem Teufel dargebracht[1]) aufgefasst, sondern der Idee ein tieferer Gehalt gegeben ist durch die Herstellung eines inneren Verhältnisses derselben zu Gott. Aber auch bei ihr ist es fraglich, ob nicht nur die Vorstellung zu Grunde liegt, dass die Realisirung des gött-

[1]) Vgl. besonders XX, 3.

lichen Heilswillens bedingt war durch das Anschauen der vollkommensten Gerechtigkeit in dem Menschen Christus [1]). Denn könnten auch die etwas abrupt sich findenden Worte: „peccata . . . nostra, id est, poenam peccatorum nostrorum dicitur in corpore suo super lignum portasse . . .; non . . . sufficeret illa poena qua poenitentes ligat Ecclesia, nisi poena Christi cooperaretur qui pro nobis solvit . . ." (XIX, 4) an sich den Gedanken eines stellvertretenden Strafleidens in dem specifisch-dogmatischen Sinne, d. h. den, dass Christus die Strafe der Sünden, um sie von uns auf sich zu nehmen, getragen habe, nahelegen, so mag es doch immerhin zweifelhaft sein, ob sie bei der Allgemeinheit der Ausdrücke, bei der Modificationsfähigkeit des Opferbegriffs, bei dem engen Anschluss an die biblischen Termini, bei den sonstigen Ausführungen des Petrus nicht auf die weniger tiefe Idee zurückführen, dass Christus Leiden, wie sie als Strafe für unsere Sünden verhängt waren, getragen, und dass er für uns gebüsst habe, insofern durch das von ihm getragene Leiden erst unsere Erlösung und Versöhnung — wie sie dem Petrus durch Erweckung der Gegenliebe u. s. w. erfolgt — ermöglicht sei.

Wenn Petrus mit diesem Opfergedanken den des Verdienstes Christi verbindet, das den mit ihm durch den Glauben in Gemeinschaft Stehenden zu gute kommt, durch jenes also einen Gnadenerweis Gottes an die Menschen herbeigeführt sein lässt, der nicht in diesen selbst seinen Grund hat, so liegt, mag auch das Einzelne in diesen Anschauungen nicht klar genug zur Geltung kommen, doch die wertvolle Idee der Notwendigkeit einer ausserhalb des Menschen zu erfolgenden Umänderung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen zu Grunde; und wir sehen, die objective, viel zu tief, als dass sie je hätte übergangen werden können, im christlichen Bewusstsein ge-

[1]) In diesem Sinne XVIII, 5.

gründete Seite ist auch von Petrus beachtet worden. Aber — ausser den darin liegenden Mängeln selbst — ist ein Hauptfehler seiner Gesamtlehre die Art, in der das subjective Moment der Versöhnung hervortritt:

Denn wenn vorausgesetzt wird, dass der Mensch, einmal zur Liebe gegen Gott durch die im Tode Christi erwiesene höchste Liebesoffenbarung entflammt, nun selbst von seinen Sünden lässt, so manifestirt sich darin, was wir bereits andeuteten, die Verkennung der menschlichen Sündhaftigkeit in ihrer ganzen Tiefe, der Unmöglichkeit, aus eigener, durch die Sünde ja bereits verletzter Kraft sich zu erlösen, der Grösse der Schuld.

Und dies führt uns zugleich, indem wir auf die mittelbare Bedeutung des Todes Christi übergehen, auf einen verhängnisvollen Irrtum, in dem Petrus so wenig allein da steht: Die erste Wirkung der Passion Christi ist auch ihm die Rechtfertigung; aber indem er sie vorwiegend von dem in Liebe sich bethätigenden Verhalten des Menschen abhängig macht und in dem katholischen Sinne als Heiligung, als ein wirkliches Gerechtwerden, als eine Änderung in der sittlichen Beschaffenheit des Menschen auffasst, verkennt er, dass dieser sich nicht wahrhaft bessern kann, ehe er der Versöhnung gewiss ist, und kann dem Menschen nicht den festen Trost und die Gewissheit seiner Seligkeit geben, weil dessen Rechtfertigung nicht auf Gottes Barmherzigkeit und Christi Verdienst, sondern auf sein eigenes Werk und Verdienst gestellt ist.

Daneben aber geht eine richtigere Vorstellung her, durch die Petrus mehr dem evangelischen und echt biblischen Begriffe der Rechtfertigung als einer Gerechtsprechung des Sünders durch Gott sich nähert, und in der die Sündenvergebung als massgebendes Moment betont[1])

---

[1]) XX, 2: „Justificati sumus, id est, per remissionem peccatorum eruti de potestate diaboli;“ vgl. XX, 1.



und der Glaube als das die Versöhnung Vermittelnde angesehen wird; und wenn Petrus von dieser richtigen Basis aus mit Recht zwar nicht die weitere Existenz der Sünde in dem Gerechtfertigten, aber ihre Herrschaft durch Christi Tod gebrochen sein lässt, so entspricht dies der evangelisch-biblischen Überzeugung davon, dass mit der Versöhnung ein wirkungskräftiges Princip zum neuen Leben der Menschheit eingesenkt ist, aber, da dies letztere selbst erst ein Werdendes ist, die Macht der Sünde auch mit der Wiedergeburt nicht auf ein Mal weichen will.

Was zum Schluss die Aufhebung der Strafe durch Christi Tod anlangt, so hängen die nur mit Widerspruch aufzunehmenden Auseinandersetzungen über die Bedeutung der Taufe und Pönitenz dafür mit den entsprechenden, hier nicht näher zu erörternden Voraussetzungen des katholischen Dogmas zusammen. Hinsichtlich der Gesamtauffassung wird der auffälligste Mangel der sein, dass von der völligen Umwandlung der Bedeutung der Übel keine Rede ist: Nicht dass zwar die ewige Strafe beseitigt, aber die zeitliche partiell, als letzte und äusserste der Tod, noch in Geltung ist, hätte gelehrt werden sollen, sondern dass die Übel, die vor der Versöhnung den Strafcharakter trugen, nun, weil in keinem Zusammenhange mehr stehend mit der göttlichen Ungnade und mit unserer Schuld, nur noch als erziehende und insofern heilsame fortdauern, dass, wenn die gerechtfertigten Christen auch der Notwendigkeit des Sterbens nicht enthoben sind, doch die Macht des Todes innerlich gebrochen, er in einen Gegenstand der Hoffnung umgewandelt ist, insofern er uns zum Paradiese hinüberführt, dessen Wiedererschliessung Petrus mit Recht als positive Folge des Werkes Christi hervorhebt.

VI.

Die Verwerfung Jesu in Nazaret

nach den kanonischen Evangelien und nach Marcion.

Von

A. Hilgenfeld.

I. Die Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt Nazaret schliesst Matthäus XIII, 54—58 an seinen Vortrag von sieben Gleichnissen an.

Καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν, ὥστε ἐκπλήττεσθαι αὐτοὺς καὶ λέγειν Πόθεν τούτῳ (*πᾶσα* add. D) *ἡ σοφία αὕτη καὶ αἱ δυνάμεις;* [55] *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; οὐχ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται Μαριὰμ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ Ἰάκωβος καὶ Ἰωσὴφ καὶ Σίμων καὶ Ἰούδας;* [56] *καὶ αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ οὐχὶ πᾶσαι πρὸς ἡμᾶς εἰσιν; πόθεν οὖν τούτῳ ταῦτα πάντα;* [57] *καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· Οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. καὶ οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλὰς διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.*

Dieser Bericht muss wahrlich den Eindruck höchster Ursprünglichkeit machen. Ohne alle Rücksicht auf Mt. II, 23, wo Nazaret nur als späterer Wohnsitz des in Bethlehem von der Jungfrau geborenen Jesus erscheint, bezeichnet er Nazaret (ohne den Namen zu nennen) als die bekannte Vaterstadt Jesu, was doch schon Luc. IV, 16 vermeidet, der unberichtigte cod. Sin. (א) durch die LA. *αντιπατριδα* zu vermeiden sucht. Jesu Lehren in der Synagoge, verbunden mit einigen Wunderthaten, ruft Entsetzen hervor. Man kennt ja den Träger solcher Weisheit und Wundermann genau als des Zimmermanns Sohn. Man kennt seine

Mutter und Brüder, seine Schwestern, welche sämtlich am Orte sind. So nimmt man denn Anstoss an ihm. Jesus aber erklärt, ein Prophet sei nur in seiner Vaterstadt und in seinem Hause ungeehrt, und thut nicht viele Wunder in der ungläubigen Stadt.

Auch Heinrich Holtzmann, welcher auf diesem Gebiete von Anfang an mein Gegner gewesen ist, will noch in der 3. Auflage seines Commentars zu den Synoptikern (1901, S. 251 f.) die Ursprünglichkeit dieses Berichtes gegenüber Marcus durchaus nicht anerkennen. Meinerseits habe ich mit der einstimmigen Überlieferung der alten Kirche und Gründen, welche erst widerlegt werden sollen[1]), den Vorgang des Matthäus vor Marcus stets behauptet. Hier bezeichnet es Holtzmann gar als „sehr verkehrt", dass ich bei Marcus immer noch eine Andeutung der von Matthäus erzählten Erzeugung Jesu ohne menschlichen Vater finde, und meint, „genau das Gegenteil" behaupten zu dürfen. Sehen wir zu.

Marcus VI, 1—6:

Καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν καὶ ἔρχεται εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. [2] *καὶ γενομένου σαββάτου ἤρξατο διδάσκειν ἐν τῇ συναγωγῇ. καὶ οἱ πολλοὶ ἀκούοντες ἐξεπλήσσοντο λέγοντες· Πόθεν τούτῳ ταῦτα, καὶ τίς ἡ σοφία ἡ δοθεῖσα τούτῳ, καὶ αἱ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γινόμεναι;* [3] *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας καὶ ἀδελφὸς Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆτος καὶ Ἰούδα καὶ Σίμωνος; καὶ οὐκ εἰσιν αἱ ἀδελφαὶ*

---

[1]) Leichter kann man sich die Sache nicht machen, als Wilhelm Soltau, dessen „Lücke der synoptischen Forschung" (1899) in dieser Zeitschrift 1899, IV, S. 629—631 beleuchtet worden ist. Auch in der Schrift: „Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert, vom Standpunkt des Historikers aus betrachtet", Lpzg. 1901, lässt er sich auf meine, seit einem halben Jahrhundert gegebene und nach allen Seiten hin verfochtene Beweisführung für den Vorgang des Matthäus vor Marcus nicht einmal ein und verkündigt die längst von mir vollzogene Unterscheidung eines Proto- und eines Deutero-Matthäus als seine Entdeckung.

αὐτοῦ ὧδε πρὸς ἡμᾶς; καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ. [4] *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ὅτι οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενέσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.* [5] *καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν.* [6] *καὶ ἐθαύμασεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.*

Dieser Bericht ist ausführlicher als der des Matthäus. Ausdrücklich erwähnt Marcus das Jüngergefolge Jesu. Bei dem Lehrvortrage Jesu am Sabbat in der Synagoge lässt er nicht alle Nazaretaner, sondern nur die Mehrzahl sich entsetzen. Das Entsetzen wird wortreicher geäussert als bei Matthäus. Insbesondere werden die Wunderthaten bezeichnet als durch Jesu Hände geschehend, was doch nimmermehr auf anderswo vollbrachte, nur vom Hörensagen bekannt gewordene, sondern nur auf am Orte geschehende Wunder gehen kann. Aber anstatt der vollständigen Aufzählung von Vater, Mutter, Brüdern und Schwestern Jesu lesen wir bei Marcus nichts von dem Vater, erhalten anstatt des Zimmermannssohnes Jesum selbst als Zimmermann. Sonst ist Marcus ja ausführlicher. Zwischen Vaterstadt und Haus, wo der Prophet nicht geehrt wird, bietet er noch die Verwandten[1]). Am Schlusse erzählt er nicht blos, wie Matthäus, dass Jesus in Nazaret nicht viele Wunder that wegen des Unglaubens der Einwohner, sondern dreierlei. Das Erste macht auf Holtzmann den Eindruck „unerfindbarer Geschichtlichkeit“, nämlich dass „solchem Unglauben gegenüber selbst Jesu Wunderkraft erlahmte“. Ich erhalte vielmehr den Eindruck von Erlahmung des Marcus, dessen Bericht, dass Jesus in Nazaret auch nicht ein einziges Wunder zu thun vermochte, ich nicht vereinigen kann mit dem Entsetzen der Nazaretaner über die von Jesu durch seine Hände geschehenden Wunder.

[1]) Die Überflüssigkeit des Ausdrucks sucht Holtzmann zu beseitigen durch Unterscheidung der Verwandten (vgl. Röm. IX, 3, wo die *συγγενεῖς* alle Israeliten sind) und der Familie im engeren Sinne. Hier ist aber doch nicht von ganz Israel die Rede.

Dass Jesus doch einige Kranke durch Handauflegen heilte, fehlt selbst bei Marcus an zweiter Stelle nicht[1]). Ganz eigentümlich ist dem Marcus das Dritte und Letzte, dass derselbe Jesus, welcher erst gesagt hat: „Nicht ist ein Prophet ungeehrt ausser in seiner Vaterstadt, in seiner Verwandtschaft und in seinem Hause," sich wundert wegen des Unglaubens der Nazaretaner oder, wie Holtzmann sagt, selbst über einen so entschiedenen Misserfolg erstaunt.

Kann diese Darstellung des Marcus gegenüber Matthäus nur irgend auf Ursprünglichkeit Anspruch machen? Um so mehr fragt es sich, weshalb Marcus die Nazaretaner vor Mutter, Brüdern und Schwestern nicht, wie Matthäus, den Vater Jesu angeben lässt. Dass der Vater schon verstorben war, macht doch bei Morgenländern gar nichts aus. Jacobus und Johannes würden im Morgenlande als *οἱ υἱοὶ Ζεβεδαίου* bezeichnet sein, auch wenn ihr Vater schon gestorben wäre, niemals als *οἱ υἱοὶ Σαλώμης*. Auch Holtzmann beruft sich noch auf Apg. XII, 12: *ἦλθεν ἐπὶ τὴν οἰκίαν τῆς Μαρίας τῆς μητρὸς Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου*. Aber von einem Hause der (Wittwe) Maria in Nazaret ist ja gar nicht die Rede. Von Mutter, Brüdern und Schwestern Jesu äussern die Nazaretaner auch bei Marcus genaue Kenntnis. Aber „seine auf nichts Absonderliches deutende Herkunft" drücken sie hier eben deshalb keineswegs aus, weil sie von seinem menschlichen Vater, welcher doch bei gewöhnlicher Herkunft die Hauptsache ist, auffallenderweise schweigen. Diese Ausdrucksweise lässt sich wahrlich nur als Andeutung eines dem Marcus bekannten, wenn auch nicht erzählten Geburtsgeheimnisses begreifen. Dass das neue Dogma von Marcus als dem Protevangelisten nicht stichhaltig ist, lehrt in diesem Falle auch die Vergleichung des Spätlings Basilides

---

[1]) Diese Ausnahmen hat Marcus sich dadurch möglich gemacht, dass er v. 3 (*οἱ πολλοὶ*) nicht alle Nazaretaner an Jesu Anstoss genommen haben lässt.

bei Hippolytus Elench. (Philos.) VII, 26 p. 241 ed. pr., wo er ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τῆς Μαρίας schreibt und fortfährt, die Ankündigung der Geburt Jesu aus der Jungfrau mit den Worten des Engels Luc. I, 35 zu erwähnen.

In dem Lucas-Evangelium, wie es vorliegt, ist bei der Verwerfung Jesu in Nazaret (IV, 16—30) die voraus (I, 5—II, 52) erzählte Geburt Jesu in Bethlehem (und von der Jungfrau) nicht unberücksichtigt geblieben. Da kommt Jesus, nachdem er in der Kraft des Geistes nach Galiläa zurückgekehrt ist, wegen seiner Lehre in den Synagogen von Allen verherrlicht (IV, 14. 15), nach seinem Jugendorte Nazaret (οὗ ἦν τεθραμμένος), welchen Jesus erst hinterher (v. 23) als seine πατρὶς bezeichnet. Aber die über seine huldreichen Worte in der Synagoge verwunderten Nazaretaner bezeichnen ihn v. 22 keineswegs, wie bei Marcus, als den Sohn der Maria, sondern als den Sohn des (gewiss schon verstorbenen) Joseph.

Die Verwerfung Jesu in Nazaret bietet aber, wie sie in dem kanonischen Lucas-Evangelium vorliegt, grosse Schwierigkeiten dar. Vorher IV, 14. 15 die Rückkehr Jesu in Geisteskraft nach Galiläa, eine in die ganze Umgegend (von Galiläa) ausgehende Kunde von ihm, sein Lehren in den Synagogen (von Galiläa), seine allgemeine Verherrlichung (δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων), „eine Einleitung zu der folgenden Erzählung, die man sich mitten in diese Wirksamkeit Jesu fallend denken soll" (B. Weiss, 9. Aufl.). So tritt Jesus denn auch in seiner Vaterstadt Nazara gemäss seiner Gewohnheit an einem Sabbat in der Synagoge auf, um aus der Heiligen Schrift zu verlesen. Aus dem ihm dargereichten Buche des Propheten Jesaja verliest er die Stelle LXI, 1. 2 (LVIII, 6) über das angenehme Jahr des Herrn und erklärt den gespannt auf ihn schauenden Hörern, dass heute diese Schriftstelle erfüllt ist. Wenn ihm dann alle Zuhörer ein günstiges Zeugnis geben und sich wundern über die Worte der Huld, welche aus seinem

Munde ausgehen[1]), so erscheint er auch in Nazara, wie überall anderswo in Galiläa, als *δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων*. Die Nazaretaner erhalten hier keineswegs, wie bei Matthäus und Marcus, den ungünstigen Eindruck des Entsetzens über die Weisheit und Wunderkraft ihres wohlbekannten Landsmannes. Von „kühler Zurückhaltung" ist nichts zu bemerken. Höchstens kann man aus den folgenden Worten *Οὐχὶ υἱός ἐστιν Ἰωσὴφ οὗτος;* mit G. L. Hahn den Schluss ziehen, dass Jesus den Nazaretanern ein Rätsel blieb. Anstoss, wie bei Matthäus und Marcus, nehmen sie an ihm noch nicht. Den Anstoss der Nazaretaner ruft bei Lucas erst Jesus hervor. Von in Nazaret gesehenen Wundern (Mt. XIII, 54. Mc. VI, 2) hat Lucas ja nichts mitgeteilt. So lässt er denn Jesum die Erwartung solcher Wunder in seiner Vaterstadt, wie sie in Kapernaum geschehen waren, den Nazaretanern als ihr unausgesprochenes Verlangen vorhalten und dieses Verlangen feierlich abweisen durch die Erklärung, dass kein Prophet angesehen ist in seiner Vaterstadt (IV, 23. 24). Beides muss gerade in dem Lucas-Evangelium befremden. Da ist ja nicht einmal von Wundern Jesu überhaupt etwas erzählt, auch IV, 15 nur von Lehrvorträgen Jesu in den Synagogen von Galiläa die Rede gewesen. Wie kann es vollends als Zumutung der Nazaretaner an Jesum ausgedrückt werden: *Ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς τὴν Καπερναούμ, ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου!* Von Wunderthaten Jesu in Kapernaum konnten die Nazaretaner doch erst gehört haben, nachdem sie geschehen waren. Ihr Geschehen wird aber erst hinterher (IV, 31 f.) erzählt. B. Weiss verweist auf IV, 14, wo aber gerade von Wunderthaten Jesu, deren Kunde bis in die ganze Umgegend von Galiläa gedrungen sei, nicht das Mindeste zu lesen ist. Hahn verweist gar auf die Joh. IV, 46 f. erzählte Fernheilung Jesu von Kana aus an

[1]) Luc. IV, 22 *καὶ πάντες ἐμαρτύρουν αὐτῷ καὶ ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ.*

dem Sohne des Königischen in Kapernaum. Welche Veranlassung haben bei Lucas die Nazaretaner, welche ihm günstiges Zeugnis gegeben und seine huldreichen Worte bewundert haben, gegeben zu der Erklärung, dass kein Prophet angenehm ist in seiner Vaterstadt? Unleugbar ist in dem Lucas-Evangelium das Missverhältnis der feindlichen Wendung, welche gerade durch Jesum v. 23 f. eingeführt wird, zu dem freundlichen Anfange.

II. Das Lucas-Evangelium liegt aber nicht blos in seiner kanonischen Gestalt vor, sondern auch in einer kürzeren Gestalt bei Marcion, welcher wohl manches geändert, aber doch auch Ursprüngliches bewahrt hat. Da fällt auf alle Fälle die Schwierigkeit hinweg, dass die Nazaretaner von den Wunderthaten Jesu schon gehört haben sollen, ehe dieselben erzählt sind. Denn Marcion's Evangelium begann die Erzählung mit dem Auftreten Jesu in der Synagoge zu Kapernaum Luc. IV, 31 f. Die Verwerfung Jesu in Nazaret könnte er also erst später geboten haben. Aber wo und wie findet sie in seinem Evangelium nur eine Stelle? Theodor Zahn, von dessen gründlicher Gelehrsamkeit und unermüdlicher Arbeit auch der Gegner zu lernen hat, lässt sie (Gesch. d. N. T. Kan. II, 2, 1892, S. 456 f.) nach Luc. IV, 35 (36—39) folgen, aber sehr verkürzt, da Marcion doch schon die Erfüllung der Jesajas-Stelle nicht dulden konnte, die Hinweisung auf den Propheten Elisa aber erst bei Luc. XVII, 14 f. gebracht hat.

IV, 16: *Καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρὲθ καὶ εἰσῆλθεν κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τὴν συναγωγήν.* [28] *καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· Πάντως ἐρεῖτε μοι τὴν παραβολὴν ταύτην Ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν. καὶ ἐπλήσθησαν πάντες θυμοῦ ἀκούσαντες ταῦτα.* [29] *καὶ ἀναστάντες ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τῆς πόλεως καὶ ἤγαγον αὐτὸν ἔξω ὀφρύος τοῦ ὄρους, ἐφ᾽ οὗ ἡ πόλις ᾠκοδόμητο αὐτῶν, ὥστε κατακρημνίσαι αὐτόν.* [30] *αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο.*

Das wäre allerdings eine einheitliche Darstellung, weil die anfangs freundliche Aufnahme Jesu fehlt, aber auch rätselhaft, weil dem herausfordernden Sprüchworte die Erklärung und Beziehung auf den gegebenen Fall fehlt. Soll der Sinn nur sein: Kümmere dich selbst um dich, wir wollen von dir nichts wissen? Wird Marcion den Erlösergeist des guten Gottes gegen Diejenigen, welche er erlösen wollte, so schroff haben auftreten lassen?

Zahn (a. a. O. I, 2, 611) beruft sich auf Ephraem (Evangelii concordantis expositio, ed. Moesinger. p. 129), welcher in einer gegen Marcion gerichteten Erörterung von Jesu Auftreten in Nazaret [Ephraem sagt: Bethsaida] genaue Kenntnis bekunde von dem, was Marcion in dieser Perikope und vor derselben hatte. Allein vorher lässt Ephraem ja Jesum in der Synagoge reden [1]), was er wohl in dem kanonischen Lucas-Evangelium, aber nicht bei Marcion gethan hat. Dann fährt er allerdings fort: „Ingressus est in Bethsaida ad Iudaeos et nihil aliud in medium protulit, quod ad ipsum dixerunt, nisi hoc unum: ‘Medice, cura te ipsum’. et assumpserunt eum et foras duxerunt ad praecipitium montis. non est verosimile, quod hoc solum verbum Christi ad iram eos excitavit.“ Das Wort vom Arzte konnte auch als an Christus gerichtet aufgefasst werden. Seine Einzigkeit zeugt also nicht gegen vorhergehende Worte Jesu in der Synagoge. Ein sicherer Zeuge für das Evangelium Marcion's ist Ephraem keineswegs. Streitet er doch auch p. 41. 44 gegen die

[1]) Ephraem bemerkt zu Luc. IV, 16: Et quaenam erat consuetudo ei, qui tum advenit cum modo in Galilaeam venerat? nec coepit docere extra synagogam, sed in synagoga. ex cultu enim eorum probatur, quod de deo eorum ad eos locutus est. secus enim extra synagogam eum praedicare oportuit. An das Lehren Jesu in der Synagoge von Kapernaum Luc. IV, 31. 32 (Mc. I, 21. 22) wird Ephraem bei Erklärung des Diatessaron nicht gedacht haben, weil es bei Tatianus fehlte. Nur Mc. I, 33. 35—38 findet sich in Tatiani evangeliorum harmoniae arabice, ed. Augustinus Ciasca. Rom. 1888 c. VI, VII, p. 11. 12.

Marcioniten bei der Taufe und Versuchung Jesu, welche diese in ihrem Evangelium gar nicht lasen.

Das Wort Luc. IV, 27 über Elisa und den aussätzigen Naëman hat Marcion freilich gebracht, aber an ganz anderer Stelle, nämlich bei der Heilung der zehn Aussätzigen XVII, 12 f. Allein wie beweist es Zahn (I, 2, S. 688 f.), dass Marcion die von ihm ausgestossenen Stücke [von Luc. IV, 16—30] vorgefunden hat? Nur durch die Behauptung, Marcion habe die rasche Steigerung vom Staunen und Schrecken der Juden über die Lehre Jesu [IV, 32 in Kapernaum] zur gewaltthätigen Verwerfung dieser Predigt und ihres Verkündigers [in Nazaret] herbeiführen wollen. Aber Zahn's Marcion lässt ja Jesum in Nazaret gar nicht predigen, dagegen unmittelbar nach der gewaltthätigen Verwerfung IV, 30—43 (44) am Abend durch Heilung von Kranken und Besessenen die Volksgunst so gewinnen, dass man ihn aus der Wüste, in welche er entweicht, zurückzuholen sucht. Hätte Marcion die Verwerfung Jesu in Nazaret vor dem Auftreten in Kapernaum schon vorgefunden, so würde ihm der von vorn herein so feindselige Zusammenstoss Jesu mit den Juden eher zugesagt haben. Wollte er sie nun einmal nicht vor dem Auftreten Jesu in Kapernaum stehen lassen, so wäre nichts ungeschickter gewesen als die Versetzung vor Luc. IV, 40, welche die Vorgänge in Kapernaum unterbricht. Nichts hätte näher gelegen als die Versetzung nach IV, 43 (44), wo Jesus aus Kapernaum entwichen ist und den ihn zurückrufenden Kapernaiten sagt, dass er auch anderen Städten die frohe Botschaft zu verkündigen hat. Aber solche Umstellung hat nach den Zeugnissen nicht stattgefunden.

Hat denn Marcion in seinem Evangelium die Verwerfung Jesu in Nazaret überhaupt nur geboten? Tertullianus, an welchen wir uns hauptsächlich zu halten haben, kommt in seiner Beleuchtung des Evangeliums Marcion's allerdings auch auf die Verwerfung Jesu in

Nazaret, aber nicht an dem Orte, wo sie Zahn in dessen Evangelium einreiht, nach Luc. IV, 35 (36—39), sondern schon bei Luc. IV, 34, wo er adv. Marc. IV, 8 p. 203 die Auslassung von Ναζαρηνέ durch Marcion rügt. Sollte er nun in Marcion's Evangelium vorgegriffen oder Jesum als Nazarener durch das kanonische Evangelium gerechtfertigt haben?

Dass Letzteres wohl möglich ist, lehrt Tertullian's vorhergehendes Verfahren. Er beginnt IV, 7 p. 197 sq. mit dem descensus Iesu in civitatem Galilaeae Capernaum (Luc. IV, 31). Warum, fragt er, stieg Jesus herab nach Galiläa, wenn es nicht die von dem Propheten Jesaja (IX, 1. 2) für den Aufgang eines Lichts geweissagte Landschaft sein sollte? Schon durch die Örtlichkeit und das Erleuchtungswerk zeigte er von vorn herein, dass er nicht gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen (Mt. V, 17). Hoc enim Marcion ut additum erasit[1]). Tertullianus beschränkt sich also nicht einmal auf das Lucas-Evangelium, sondern zieht auch das Matthäus-Evangelium herbei. Ferner warum „de coelo statim ad synagogam?“ Daher die Aufforderung an Marcion: „Aufer etiam illud de evangelio: Non sum missus nisi ad oves parditas Israelis, et: Non est auferre panem filiis et dare eum canibus (Mt. XV, 24. 26), was nicht einmal bei Lucas, geschweige denn bei Marcion stand. Detrahe vocem Christi mei, res loquentur. ecce venit in synagogam, certe ad oves perditas domus Israelis (Mt. XV, 24). ecce doctrinae suae panem prioribus offert Israelitis, certe ut filios praefert. ecce aliis eum nondum impertit, certe ut canes praeterit (Mt. XV, 26). Wie konnte Jesus in eine Synagoge zugelassen werden, wenn man weder seinen Stamm noch sein Volk, noch sein Haus kannte, de censu denique Augusti (Luc. II, 1), quem testem fidelissimum dominicae

[1]) Derselbe grundlose Vorwurf auch IV, 9 p. 211. 12, p. 287. 33, p. 324. 36, p. 439. Ahnlich IV, 17 p. 250. Auch bei Luc. XII, 51 kann Tertull. IV, 29, p. 313 nicht loskommen von Mt. X, 34.

nativitatis Romana archiva custodiunt? meminerant certe, nisi circumcisum scirent (Luc. II, 21), non admittendum in sancta sanctorum. Wie konnte man Jesum in der Synagoge gar zum Lehren zulassen, wenn er nicht gut bekannt, geprüft und empfohlen war?

Solche Abschweifungen von dem Evangelium Marcion's, welches doch weder Luc. II, 1. 21 noch vollends Mt. XV, 24. 26 enthielt, können auch bei der folgenden Erörterung Tertullian's sehr wohl angenommen werden. Zunächst p. 201 sq. über Luc. IV, 32 und 34. Auf letztere Stelle geht Tertullianus ausführlich ein: „Inclamat ibidem spiritus daemonis: 'Quid nobis et tibi est, Iesu? venisti perdere nos. scio qui sis, sanctus dei' . . . tunc discepto, quomodo hoc eum vocari cognoverit daemon, nulla unquam retro emissa praedicatione in illum a deo ignoto et in id temporis muto, cuius nec sanctum eum contestari potuit . . . sicut ergo quem ignorabat nullo modo poterat Iesum et sanctum dei agnoscere, ita quem norat agnovit. nam et prophetam meminerat sanctum dei praedicasse et Iesu nomen dei esse in filio Nave. haec et ab angelo exceperat secundum n o s t r u m evangelium (Luc. I, 35): Propterea quod in te nascetur vocabitur sanctum, filius dei, et vocabis nomen eius Iesum." Worauf es dem Tertullian hauptsächlich ankommt, sagt er p. 202: Quorsum hunc locum praemisimus? ut Iesum et a daemone non alium doceamus agnitum et a semet ipso non alium confirmatum, quam creatoris. atquin inquis: 'Increpuit eum Iesus' (Luc. IV, 35), plane ut invidiosum, ut male adulantem etc. Nachdem Tertullian nun auch diese im Sinne Marcion's erhobene Einwendung beseitigt hat, geht er über zu der Benennung Jesu als „Nazaräer". Z a h n sieht ihn so überleiten zu der Verwerfung Jesu in Nazaret als auch in Marcion's Evangelium enthalten. Tertullian rücke dem Marcion das auf, „dass er Jesum, welcher nach der Weissagung 'Nazaraeus' heissen sollte und infolge seines Jugendlebens i n Nazaret so genannt worden sei, trotz seiner Verwerfung

jener Weissagung und Geschichte doch gerade auch in Nazaret auftreten lasse". Aber das sagt Tertullian keineswegs. Vielmehr holt er, nachdem er seinen Hauptzweck, die Anerkennung Jesu als des Heiligen des Weltschöpfers durch den Dämon nachzuweisen, erfüllt hat, die Auslassung von *Ναζαρηνέ* in Marcion's Evangelium IV, 34 nach.

Tertullian beginnt IV, 8 p. 203: „Nazaraeus vocari habebat secundum prophetiam Christus creatoris." Volkmar (Evangelium Marcion's S. 137 f.) erklärt: „Nazaraeus vocandus erat, er hätte so genannt werden müssen, und dies weist allerdings zunächst auf das bei Marcion vorausgehende 'Quid nobis et tibi est, Iesu'? zurück, wo Marcion das 'Nazarene' nicht hatte . . ., und Tertullian bemerkt nun: Marcion hätte ihn -- an der dortigen Stelle — nur Nazarener nennen sollen." Zahn erklärt dagegen: „Er sollte so genannt werden. Tertullian versteht das *κληθήσεται* Mt. II, 23 richtig wie ein *ἔμελεν κληθῆναι*. Hätte *Ναζαρηνέ* bei Marcion sich gefunden, so konnte Tertullian p. 170 f. [p. 201 sq.] es nicht beharrlich übergehen und es nicht unterlassen, ihm aufzurücken, dass dies in seinem Evangelium aller Unterlage entbehrt." Um so mehr hätte Zahn die nachträgliche Beziehung dieser Erörterung auf die zuvor behandelte Stelle IV, 34 anerkennen sollen. Von seiner Erklärung des 'vocari habebat' hätte ihn schon Volkmar's Verweisung auf das ganz parallel folgende 'Christo autem appellatio Nazaraei competitura erat' abhalten sollen. Es ist auch zu verweisen auf Tertullian de cultu fem. I, 1: propter tuum meritum, id est mortem, etiam filius dei mori habuit [i. e. debuit]. Also nicht vorwärts, sondern rückwärts blickt hier Tertullian, auch seitwärts nach dem Matthäus-Evangelium, aus welchem er II, 23 *τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται* gegen Marcion verwertet. So fährt er denn fort: „Unde et ipso nomine nos Iudaei Nazaraeos appellant per eum. nam et sumus, de quibus scriptum est: Nazaraei exalbati sunt super nivem (Thren. IV, 7), qui scilicet retro luridati

delinquentiae maculis et nigrati ignorantiae tenebris. Christo autem appellatio Nazaraei competitura erat ex infantiae tenebris, ad quas apud Nazareth descendit vitando Archelaum filium Herodis (Mt. II, 22. 23), hoc propterea non omisi [i. e. praecedentibus addidi], quia Christum Marcionis oportuerat omne commercium eierasse etiam locorum familiarium Christi creatoris', habentem tanta Iudaeae oppida, non ita Christo creatoris per prophetas emancipata. ceterum prophetarum erit Christus, ubicunque secundum prophetas invenitur. et tamen apud Nazareth quoque[1]) nihil novi notatur praedicasse, dum alio merito[2]) unius proverbii eiectus refertur (Luc. IV, 16—30). Warum soll Tertullian nicht ebenso auf das kanonische Lucas-Evangelium eingehen, wie er es vorher (IV, 7 p. 200) bei dem Census des Augustus und der Beschneidung Jesu gethan hat? Allerdings schreibt er nicht, wie p. 201 bei Luc. I, 35: „secundum nostrum evangelium". Allein nachdem er p. 201 bei Matth. V, 17 das Fehlen in Marcion's Evangelium bemerkt hat, unterliess er solche Bemerkung schon bei Mt. XV, 24. 26, that vielmehr so, als enthielte auch Marcion's Evangelium diese Stellen. Und hat er nicht eben erst Mt. II, 22. 23 gegen Marcion, welcher diese Stelle gar nicht anerkannte, geltend gemacht? Auch nach dem kanonischen Lucas-Evangelium fand Tertullian in Nazaret von Jesu nichts Neues gepredigt, wiefern er nur die Erfüllung einer alten Weissagung des Jesajas verkündigte, und nur durch ein Sprichwort seine Verwerfung veranlasste. Marcion löste aber nicht blos seinen Christus von dem Weltschöpfer ab, sondern auch von der Welt, in welche er mit einem Scheinleibe herabgekommen sei. Zu dem ersten

---

1) Das 'quoque' weist zurück auf Kapernaum und lehrt, dass Tertullian das Auftreten Jesu daselbst (IV, 31 f.) auch hier, wo er durch Marcion's Auslassung des Ναζαρηνέ IV, 34 auf Nazaret gekommen ist, immer noch im Auge behält.

2) So habe ich schon vor Zahn gelesen (Theol. Jahrbb. 1853, S. 199) statt: alio, merito.

Paragraphen des Programms der Widerlegung (c. 7 p. 202) musste also der Christus in substantia corporali hinzugefügt werden. Das ist das Zweite, was Tertullian zu beweisen unternimmt. Deshalb fährt er fort: „Hic primum manus ei iniectas animadvertens necesse habeo iam de substantia eius corporali praefinire, quod non possit phantasma credi, qui contactum, et quidem violentia plenum, detentus et captus et ad praecipitium usque protractus, admiserit[1]). nam etsi 'per medios evasit' (Luc. IV, 30), sed ante iam vim expertus et postea dimissus, scilicet soluto, ut assolet, tumultu vel etiam irrupto, non tamen per caliginem eluso, quae nulli omnino tactui succidisset, si fuisset. 'Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res', etiam saecularis sapientiae digna sententia est."

Aber sollte Tertullian § 2 seines Programms nur aus dem kanonischen Lucas-Evangelium entnommen haben? Doch nicht ganz. Von dem 'tangere et tangi' des Lucretius konnte er das Zweite in der Fassung des Handanlegens an Jesum (Mt. XXVI, 50. Mc. XIV, 46) für den Anfang des Evangeliums nun einmal nirgends anders finden als in dem kanonischen Lucas-Evangelium (IV, 29), auf dessen Erzählung von Nazaret ihn die marcionitische Auslassung des Nazareners IV, 34 geführt hatte. Aber Tertullian kehrt von dieser Abschweifung sofort zurück zu dem Evangelium Marcion's, in welchem er ja alsbald (IV, 40) das Handauflegen Jesu als 'tangere' deuten konnte. Daher: „ad summam, et ipse mox tetigit alios, quibus manus imponens, utique sentiendas, beneficia medicinarum conferebat, tam vera, tam non imaginaria, quam erant per quas conferebat."

Die Verwerfung Jesu in Nazaret wird also keineswegs in Marcion's Evangelium durch Stellung zwischen

[1]) Luc. IV, 29 so frei angeführt, dass man die Anführung kaum auf das dem Tertullian vorliegende Evangelium Marcion's zurückführen darf. Tertullian wird vielmehr das ihm nicht vorliegende kanonische Lucas-Evangelium aus dem Gedächtnis wiedergegeben haben.



Luc. IV, 35 (36. 37) die Vorgänge in Kapernaum recht störend unterbrochen haben. Hätte Tertullian in Marcion's Evangelium IV, 16 die Sabbat-Gewohnheit vorgefunden, so würde er auch schwerlich erst IV, 12 p. 223 zu Luc. VI, 1 (wo die Gewohnheit nicht erwähnt wird) bemerkt haben: „De sabbato quoque illud praemitto, nec hanc quaestionem consistere potuisse, si non deum sabbati circumferret Christus.“ Es ist nur Tertullian selbst, welcher von § 1 seines Programms, dem Christus creatoris, durch wahrgenommene Veranlassung des Luc. IV, 34 weggelassenen *Ναζαρηνέ* über Nazaret einen künstlichen Übergang gemacht hat zu dem an Luc. IV, 40 angeknüpften § 2 des Programms, dem Christus in substantia corporali. Zieht er doch noch p. 204 thatsächlich das kanonische Matthäus-Evangelium VIII, 17 herbei, nach dessen Wortlaut er Jes. LIII, 4, abweichend von den LXX, anführt. Epiphanius aber, welcher gerade auf die Auslassungen Marcion's besonders achtet, hat nichts versäumt, indem er über Luc. IV, 16—30 nichts weiter bemerkt. Dieses Stück fehlte bei Marcion vor Luc. IV, 31 und stand gar nicht verstümmelt zwischen IV, 35 (36. 37) und 40, in welchem Falle Epiphanius die erste grössere Verstümmelung in Marcion's Evangelium nicht unbemerkt gelassen haben würde[1]).

III. Freilich, die Hinweisung Luc. IV, 27 auf den Propheten Elisa und den einzigen vom Aussatze geheilten Naëman bot auch das Evangelium Marcion's, aber an

[1]) Epiphanius erwähnt in Marcion's Evangelium Tilgungen in Luc. XI, 30—32 (schol. 25). XI, 49 (schol. 28). XII, 6. 7 (schol. 29). XII, 32, *ὑμῶν* (schol. 34). XIII, 1—9 (schol. 38). XIII, 29—35 (schol. 40. 41). XV, 11—32 (schol. 42). XVII, 7—10 (schol. 47). XVIII, 31—33 (schol. 52). XIX, 29—46 (schol. 53). XX, 9—18 (schol. 55). 37, 38 (schol. 56). XXI, 18 (schol. 58). XXI, 21—24 (schol. 59). XXII, 16—18 (schol. 63). XXII, 35—38 (schol. 64). XXII, 49—51 (schol. 67). XXII, 43 (schol. 72). XXIV, 25 eine blosse Textabweichung (schol. 77). Und Epiphanius sollte die grosse Verstümmelung, ohne welche Marcion Luc. IV, 16—30 nicht aufnehmen konnte, gar nicht bemerkt haben?

anderem Orte, bei der Heilung der zehn Aussätzigen Luc. XVII, 11 f., und in anderem Sinne, so dass Zahn (I, 2, 689) behauptet: „Für eine ursprüngliche Überlieferung wird Niemand dieses marktschreierische und zugleich gehässige Wort des marcionitischen Christus halten.“ Sehen wir zu! Ich stelle Marcion's Text so her:

XVII: *Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ αὐτὸς διήρχετο διάμεσον Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας.* 12 *καὶ εἰσερχομένου αὐτοῦ εἴς τινα κώμην, ὑπήντησαν δέκα ἄνδρες λεπροὶ καὶ ἔστησαν πόῤῥωθεν καὶ ἔκραξαν φωνῇ μεγάλῃ Ἰησοῦ ἐπιστάτα, ἐλέησον ἡμᾶς.* 14 *καὶ ἰδὼν εἶπεν αὐτοῖς Πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἐν ἡμέραις Ἐλισσαίου τοῦ προφήτου, καὶ οὐδεὶς αὐτῶν ἐκαθαρίσθη εἰ μὴ Νεεμὰν ὁ Σύρος. πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν*[1]. *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν.* 15 *εἷς δὲ ἐξ αὐτῶν ἰδὼν ὅτι ἐκαθαρίσθη ὑπέστρεψεν μετὰ μεγάλης φωνῆς δοξάζων τὸν θεόν.* 16 *καὶ ἔπεσεν εἰς πρόσωπον πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ, ἦν δὲ Σαμαρείτης.* 19 *καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀναστὰς πορεύου, ὅτι ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.*

In dem kanonischen Lucas-Evangelium IV, 27 gilt Elisa, wie Elias, als Prophet des wahren Gottes, welcher damals seine Hülfe keinem Israeliten, sondern nur einem Heiden zuwandte. Marcion dachte ihn als einen Propheten des Judengottes, welcher damals nur einen einzigen Aussätzigen zu heilen vermochte. Aber das braucht ja der ursprüng-

---

1) Zahn: *Καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς λέγων Πορευθέντες δείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν. πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἐν ἡμέραις Ἐλισσαίου τοῦ προφήτου, καὶ οὐκ ἐκαθαρίσθη εἰ μὴ Νεεμὰν ὁ Σύρος.* Da scheint mir übersehen zu sein Tertullian IV, 35 p. 333: nunc etsi praefatus est, multos tunc fuisse leprosos apud Israelem in diebus Helisaei prophetae et neminem eorum purgatum nisi Neeman Syrum. Epiphanius schol. 48: *καὶ ἐποίησεν· Καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς λέγων ὅτι πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν ἐν ἡμέραις Ἐλισσαίου τοῦ προφήτου, καὶ οὐκ ἐκαθαρίσθη εἰ μὴ Νεεμὰν ὁ Σύρος.* Aber das *καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς λέγων* bedeutet nur den Bescheid Jesu und zwingt uns nicht, die Worte über Elisa und Naëman mitten in v. 14 einzureihen. Ihre natürliche Stellung ist vor *πορευθέντες κτλ.*

liche Sinn der Worte gar nicht gewesen zu sein. Sie sind hier ganz an der Stelle als Aussage der Erhabenheit Jesu über einen Propheten wie Elisa, welcher wohl demselben Gotte angehörte, aber nur einen einzigen Aussätzigen heilte. In dem überlieferten Texte gebietet Jesus den zehn Aussätzigen, unter welchen sich nachträglich ein Samariter herausstellt, dem Syrer Elisa's entsprechend, sofort sich den Priestern zu zeigen, was bei der Heilung des Aussätzigen Mt. VIII, 4. Mc. I, 44. Luc. V, 14 erst nach vollbrachter Heiligung geschieht. Sinn hat das Zeigen vor den Priestern doch nur, wenn die Reinigung vorher erfolgt ist, wie sie hier sofort unterwegs erfolgt. Deshalb geht in dem Marcion-Texte sehr passend vorher die Hinweisung auf den Propheten Elisa, welcher bei vielen Aussätzigen in Israel wenigstens einen, einen Nichtisraeliten, heilte. Mindestens eine einzige Heilung wird in Aussicht gestellt, ehe die Zehn sich den Priestern zeigen werden. Um so überraschender wirkt es, dass alle Zehn geheilt werden, aber nur der Samariter unter ihnen nicht blos dankbar (wobei man gewöhnlich stehen bleibt), sondern auch gläubig zurückkehrt[1]). In dem kanonischen Texte wird die Heilung gar nicht irgendwie in Aussicht gestellt, sondern nur die nackte Weisung gegeben, sich den Priestern zu zeigen. Die Hinweisung auf Elisa und die einzige Heilung des Syrers Naëman vom Aussatze ist, wie man wohl sagen darf, vorweggenommen und in der auffallend vorangestellten Erzählung von der Verwerfung Jesu in Nazaret (ganz geschickt) angebracht.

Sollte mir die Nachweisung gelungen sein, dass in das erste Buch des Lucas die Geburts- und Kindheitsgeschichte Luc. I, 5—II, 52 von einem zweiten Pauliner eingeschaltet ist[2]), so liegt der Gedanke sehr nahe, dass

---

[1]) Auch was sonst den Text Marcion's von dem kanonischen unterscheidet, verdient alle Beachtung und macht kaum den Eindruck einer Verstümmelung.

[1]) In dieser Zeitschrift 1901. II, S. 177—235. S. 313—317. III, S. 466—468.

die geschichtlich störende Voranstellung der Verwerfung Jesu in Nazaret Luc. IV, 16—30 mit den Worten über Elisa und Naëman dem paulinischen Bearbeiter angehört. Gefehlt wird die Verwerfung Jesu in Nazaret allerdings nicht haben in der ursprünglichen Schrift des Lucas. Matthäus bringt sie nach dem Vortrage der sieben Gleichnisse, Marcus nach der Auferweckung der Tochter des Jairus. Sollte sie nicht bei Lucas ursprünglich, wie bei Marcus, zwischen der Auferweckung des Mägdleins (Luc. VIII, 41—56) und der Aussendung der Zwölf (Luc. IX, 1—6) gestanden haben, und zwar in einer den beiden Vorgängern noch näheren Gestalt, ohne den schroffen Übergang von freundlichster Aufnahme zu einem Mordversuch? Die Aussendung der Zwölf würde gerade der Verwerfung Jesu in Nazaret auch bei Lucas sehr passend gefolgt sein. Gewiss nur eine vorläufige Vermutung, aber eine solche, welche durch weitere Untersuchung des Lucas-Evangeliums vielleicht Bestätigung findet.

Anzeigen.

H. J. Holtzmann, Die Synoptiker. Dritte, gänzlich umgearbeitete, Auflage [Hand-Commentar zum Neuen Testament, I. Bd., 1. Abt.]. Tübingen u. Leipzig 1901. gr. 8. XVIII u. 427 S.

H. Holtzmann, welchem auch diese Zeitschrift viel verdankt hat, giebt jetzt seine Synoptiker, deren erste Auflage (1889) in dieser Zeitschrift (1889. IV, S. 494—501) angezeigt worden ist, gänzlich umgearbeitet heraus. Matthäus und Lucas werden nicht mehr zerstückelt bei den parallelen Abschnitten des Marcus behandelt, sondern besonders, aber nach Marcus, nachdem die Einleitung in die synoptischen Evangelien (S. 1—108) sich für den Vorgang des Marcus und der vermeintlichen Spruchsammlung entschieden hat. Mir, der ich zwar Holtzmann's Sorgfalt vollkommen an-

erkenne, aber mit der einstimmigen Überlieferung der alten Kirche den Vorgang des Matthäus unentwegt festhalte, wird es gestattet sein, das neueste Verfahren meines langjährigen hochgeschätzten Verbündeten kurz zu beleuchten.

Marcus I, 1—4 beginnt: *Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* (*υἱοῦ θεοῦ* om. solus ℵ*), [2] *καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου* (Mt. III, 1. Exod. XXIII, 20, cf. Mt. XI, 10. Luc. VII, 27), [3] *φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· Ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ* (Ies. XL, 3. Mt. III, 3. Luc. III, 4 sq. Ioan. I, 23), *ἐγένετο Ἰωάννης* (*ὁ* add. ℵBLΔ) *βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ κτλ.* Da hat schon Porphyrius bemerkt, dass ein anderweitiges Prophetenwort in die Jesaja-Stelle eingefügt worden ist. Wir wissen längst, dass es eine mit Berücksichtigung des Urtextes (wie sie dem Matthäus-Evangelium eigentümlich ist) vollzogene Vermischung von Mal. III, 1 und Exod. XXIII, 20 ist, welche der erste (des Hebräischen kundige) Evangelist (Mt. XI, 10) als bezeichnendes Wort Jesu über seinen grossen Vorläufer bietet, dann Lucas wiederholt. Dass solche Berücksichtigung des Urtextes nicht in der Weise des Marcus ist, kann Holtzmann nicht leugnen. Ist da nicht augenscheinlich die bei Matthäus ohne Nennung des Jesaja angeführte Schriftstelle als jesajanisch in die gangbare Jesaja-Stelle (XI, 3) aufgenommen? Vor die Stimme eines in der Wüste Rufenden, dass man den Weg des Herrn bereiten, seine Pfade gerade machen soll, ist der Bote gestellt, welcher selbst den Weg herstellen soll. Schon v. 1 hat das unanfechtbare *υἱοῦ θεοῦ* nur dann Sinn, wenn es eine Unterscheidung ausdrückt von dem Anfange des Matthäus I, 1 *Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ* (David von Marcus nur X, 47 im Munde des Blinden von Jericho belassen) *υἱοῦ Ἀβραάμ* (von Marcus nur XII, 25 genannt). Jedem Unbefangenen verrät Marcus seine Abhängigkeit von Matthäus vollends durch Einfügung der in dessen Evangelium recht eigentlich einheimischen Verschmelzung der urtextlich benutzten Maleachi-Stelle mit der Exodus-Stelle, welche er brauchte, um als Anfang des Evangeliums von Jesu Christo schriftgemäss den Johannes als den nicht blos als zur Wegebereitung rufenden, sondern selbst den Weg des Sohnes Gottes bereitenden Vorboten darzustellen. Holtzmann (S. 17) erklärt Mc. I, 2 für „am unrechten Ort eingeschoben" und zieht (S. 111 f.) „den unumgänglichen Schluss . . ., dass das

vor dem Jesajacitat auftretende Citat Mal. III, 1 dem ursprünglichen Zusammenhang fremd, dass es ein missglückter Einschub aus Mt. XI, 10. Luc. VII, 27 ist, wo Maleachi nicht ausdrücklich genannt ist". Unumgänglich ist dieser Schluss nur für Diejenigen, welche den Vorgang des Marcus vor Matthäus um jeden Preis, es mag biegen oder brechen, durchführen wollen. Einen Einschub kann man nicht verkennen, aber missglückt ist nur die Nothülfe, dass ihn ein Anderer gemacht haben soll als der Evangelist, welcher als den Anfang des Evangeliums gemäss prophetischer Weissagung den die Wege des Herrn selbst herstellenden Vorboten Johannes darstellen wollte.

Warum lässt denn Marcus, wie die Bergrede und das Herrengebet (was schon höchst befremdend ist), so auch ein so altes, sich selbst in jeder Hinsicht beglaubigendes Stück evangelischer Geschichte, wie die Gesandtschaft des gefangenen Täufers an den auf die Höhe seiner Wirksamkeit gestiegenen Jesus Mt. XI, 2—19. Luc. VII, 18—35 gänzlich aus? Nun, weil er aus diesem Stücke das Schriftwort von dem wegbahnenden Vorboten schon vorweggenommen hatte. Gleich anfangs hatte er diesen Vorboten als den Herold des Gottessohnes dargestellt, so dass er ihn nicht mehr auch nur in Frage stellen lassen mochte, ob Jesus der Kommende sei, oder ob man einen Anderen zu erwarten habe. Eine Vorstufe für den Johannes des 4. Evangelisten.

So sollte es auch keine Frage sein, dass Marcus XIV, 27 die urtextmässige Anführung von Zach. XIII, 7 nirgends anderswoher als aus Mt. XXVI, 31 hat. Bei Marcus IV, 24 findet Holtzmann (S. 131) selbst „eine ungeschickt hereinragende Gnome", wogegen der Spruch Mt. VII, 2. Luc. VI, 38 in passendem Zusammenhang stehe. Wie kann man nur zweifeln, dass Marcus auch diesen Spruch aus Matthäus entlehnt hat?

Es gehört wirklich ein starker Marcus-Glaube dazu, um die Berge von Schwierigkeiten, welche sich gegen den Protevangelisten Marcus auftürmen, neuestens von mir zusammengestellt in dieser Zeitschrift (1900. IV, S. 481—507), zu versetzen.

A. H.

Georg Pfeilschifter, Die authentische Ausgabe der Evangelien-Homilien Gregors d. Gr. Ein erster Beitrag zur Geschichte ihrer Überlieferung. (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München. Nr. 4.) München 1900. XII u. 122 S. 8°. M. 3.

Nach einer im vorvorigen Jahre von der J. J. Lentner'schen Buchhandlung (E. Stahl jun.) in München versandten Ankündigung sollen unter dem Titel „Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München" in zwangloser Folge, aber mit fortlaufenden Nummern, unter Leitung des Professors Dr. A. Knöpfler, Arbeiten aus dem weiten Gebiete der Kirchengeschichte herausgegeben werden, die im dortigen Kirchengeschichtlichen Seminar in Angriff genommen oder wozu daselbst Anregung und Anleitung gegeben wurden, wichtige Textveröffentlichungen ausdrücklich mit eingeschlossen. Die Ankündigung hebt besonders hervor, „dass es sich hier um streng wissenschaftliche, sorgfältig durchgearbeitete Werke handelt, welche in eingehender Weise über das Leben in der Kirche orientiren und darum in keiner Bibliothek fehlen sollten". Die beiden ersten Nummern: Walafridi Strabonis liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum. Rec. A. Knöpfler (8⁰. XVII und 114 S. M. 1,40) und Dr. I. E. Weis, Christenverfolgungen, Geschichte ihrer Ursache im Römerreiche (8⁰. XII und 179 S. M. 2,40) — sind mir leider bisher nicht zu Händen gekommen. Dem Titel nach zu urteilen ist aber in diesen beiden Veröffentlichungen die Doppelströmung oder Teilung der wissenschaftlichen Arbeit bereits zu erkennen, auf welche die Ankündigung Bezug nimmt. Der Richtung auf das allgemein Kirchengeschichtliche werden unter den als demnächst erscheinend bezeichneten Bändchen folgen: 3. Julian von Speier († 1285), Beiträge zur Franciscus- und Antoniuskritik von Dr. I. E. Weis; 4. Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit von Dr. A. Biglmair; 7. Passionsscenen auf Sarkophagen von Dr. I. E. Weis; 8. Die vandalische Katholikenverfolgung von Dr. A. Knöpfler; 10. Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche von Dr. A. Stärk, O. S. B. Die unter Nr. 6 angekündigte Schrift von Jos. Schmidt: „Anselm, Bischof von Havelberg und Erzbischof von Ravenna" wird beides, „sein Leben und seine Schriften" bringen, eine Arbeit, der ich mit um so grösserer Teilnahme und Spannung entgegensehe, als ich mit beiden mich wiederholt, vor über 30 Jahren und in jüngster Zeit, beschäftigt und kürzlich noch in der Zeitschrift für Kirchengeschichte (XXI, S. 160—185) eine besondere Untersuchung über „Bischof Anselm von Havelberg und seine

Gesandtschaftsreisen nach Byzanz“ veröffentlicht habe. Eine Textausgabe wird Nr. 5 bieten: Rabani Mauri de institutione clericorum libri III ed. Dr. A. Knöpfler, und einer ebensolchen ebnet Nr. 9 die Wege: Die authentische Ausgabe der 40 Evangelien-Homilien Gregors d. Gr. von Dr. G. Pfeilschifter, eine Schrift, die jetzt als Nr. 4 vorliegt. Wenn es erlaubt ist, von dieser Leistung in ihrem wissenschaftlichen Verfahren und ihren Ergebnissen einen Schluss auf die noch zu erwartenden zu machen, so muss man das ganze Unternehmen mit Freude und Zutrauen begrüssen. Man kann nur wünschen, dass die textkritische und die allgemein wissenschaftliche Forschung in den „Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München“ sich auf der gleichen Höhe der Tüchtigkeit und Zuverlässigkeit halten mögen, wie wir sie in Pfeilschifter's Arbeit rühmend hervorheben dürfen. Um der Thatsache willen, dass Gregors Evangelien-Homilien, in denen die alte christliche Beredtsamkeit noch einmal zu frischer Kraft und neuem Leben erwacht zu sein scheint, bis tief in das Mittelalter hinein eifrig gelesen wurden und als bewundertes Vorbild dienten, verdient die Forderung, diese Reden in einer Gestalt zu lesen, welche der echten, d. h. von Gregor selbst besorgten Ausgabe möglichst nahe kommt, unbedingte Berücksichtigung, und zwar um so mehr, als sie für das Perikopensystem und das Stationswesen der römischen Kirche um den Ausgang des 6. Jahrhunderts einzige Quelle sind. Den Vorarbeiten zur Lösung jener Aufgabe, d. h. einer genauen Untersuchung der vom Papste selbst s. Z. zu einem Corpus homiliarum zusammengestellten 40 Predigten, hat sich Pfeilschifter in der vorliegenden Schrift mit schönem Erfolge unterzogen. Der „Die Zeit der 40 Evangelien-Homilien Gregors d. Gr.“ (S. 7—79) behandelnde I. Abschnitt bietet nach einem Hinweise auf die zu Anfang seines Episkopats, also nach 590, von Gregor unternommene Neuordnung der Stationsfeier, bei welcher Gelegenheit die grosse Mehrzahl seiner Homilien von ihm gehalten wurde, lehrreiche Mitteilungen über die Auswahl der Vorlesungsstücke, die Art und Weise sowie den Ort ihres Vortrags und die diesem beiwohnende Zuhörerschaft, die Niederschrift der von Gregor selbst frei vorgetragenen Reden mittels Schnellschreiber in der damals noch blühenden und von geschulten Schreibern gepflegten römischen Kurzschrift. Ihnen folgen sorgfältige Untersuchungen über die Zeit des Vortrags der einzelnen Homilien, die in der

That überraschenden geschichtlichen Gewinn abgeworfen haben, wie besonders aus dem Abschnitt über die Belagerung Roms durch Agilulf und die Zeit der Ezechiel-Homilien Gregors (S. 60—68) hervorgeht. Auch auf die Dialoge Gregors fällt durch die eingehendere Prüfung der Evangelienharmonien ein neues Licht, insofern als sich daraus ergiebt, dass Gregor das 1. Buch jener nicht vor dem August des Jahres 593 begonnen hat, so dass die Dialoge den Ezechiel-Homilien zeitlich vorangehen und ihre Entstehungszeit in den Spätsommer des Jahres 593 fällt. Die Homilien sind nach Pfeilschifter in der Zeit vom 3. September 590 bis etwa September 591, also nahezu ein Kirchenjahr ausfüllend, verfasst worden. — Der II. Abschnitt (S. 80—90) behandelt „Die erste Ausgabe der 40 Evangelien-Homilien Gregors d. Gr.", und zwar nach ihrer Entstehung, Einrichtung, Verbreitung und ihrem Schicksal, unter Hinweis auf die möglichen Kennzeichen und Merkmale für die Hss. der ersten Ausgabe. — Im III. Abschnitt (S. 91—113) erörtert der Verf. eingehend „Die zweite, authentische Ausgabe der 40 Evangelien-Homilien Gregors d. Gr.". Er zeigt, dass diese im allgemeinen zwar vor dem Jahre 599 anzusetzen ist, bestimmt dies Ergebnis aber genauer so, dass er die authentische Ausgabe der Homilien in der ersten Hälfte des Jahres 593, wenn nicht schon in der zweiten des Jahres 592 erschienen sein lässt. Des weiteren verbreitet sich der Verf. alsdann über die äussere Form und die innere Anordnung dieser Ausgabe, sowie über das Normalexemplar der päpstlichen Bibliothek, über dessen Verbleib spätere Forschungen hoffentlich das erwünschte Licht verbreiten werden. Besonders lehrreich sind endlich die Ausführungen des Verfassers über die Verbreitung der authentischen Ausgabe zu Lebzeiten des Papstes. Ein die „Kriterien für die Handschriften der authentischen Ausgabe" sorgfältig behandelndes Schlusscapitel berechtigt zu der frohen Hoffnung, dass wir von Pfeilschifter eine allen wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht werdende Ausgabe jener aus mehrfachen Gründen einer so umfassenden Mühewaltung, wie der Verf. darauf verwendet, durchaus würdigen Sammlung von Reden Gregors zu erwarten haben werden. Möge sie nicht zu lange auf sich warten lassen.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

August Heisenberg, Analecta. Mitteilungen aus italienischen Handschriften byzantinischer

Chronographen. Habilitationsschrift, vorgelegt der philosophischen Facultät (I. Section) der Universität Würzburg. München 1901. 47 S. gr. 8.

Fast jede Veröffentlichung byzantinischer Texte bringt zugleich einen Zuwachs und eine Mehrung unserer Kenntnisse der byzantinischen Kirchengeschichte. Hängt doch letztere mit dem eigenartigen Wesen des byzantinischen Reiches und seiner politischen Verhältnisse derartig eng zusammen, dass kein Chronist und Geschichtsschreiber umhin kann, von der Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse abzusehen. Aber freilich nicht jede Herausgabe eines sogenannten hagiographischen Textes ist in sachlicher Beziehung für uns von gleicher Wichtigkeit und Bedeutung, ja meist nicht einmal in sprachlicher. Aus diesem Grunde habe ich wiederholt, auch in dieser Zeitschrift (vgl. u. a. Jahrg. XLIV, S. 630), Veranlassung genommen, meinem Bedauern darüber Ausdruck zu geben, dass oft an die nichtigsten derartigen Machwerke byzantinischer Verfasser so viel ehrlicher philologischer Fleiss verschwendet wird, als ob es in dem weiten, noch der Veröffentlichung harrenden byzantinischen Schrifttum nichts Besseres gäbe, was aus dem Staube der Bibliotheken und oft unverdienter Vergessenheit hervorgezogen zu werden verdiente, als jene zahlreichen, sprachlich wie sachlich oft gleich tief stehenden Schriftwerke, die uns Heiligenleben erzählen oder Hadesfahrten oder Apokalypsen enthalten. Wie unvergleichlich viel wertvoller ist dagegen im Verhältnis dazu der Zuwachs an Thatsachen und die Förderung der geschichtlichen, insbesondere kirchengeschichtlichen Wissenschaft, wenn wir auf die handschriftlichen Veröffentlichungen z. B. C. de Boor's (Vita Euthymii), Gelzer's (Callist. Encom. Joh. Nesteut., Leont. Neap. Vita Joh. des Barmherzigen), Krumbacher's (Vita Theoph. Conf., Mich. Glyk., Kasia) und Treu's (Maxim. Planud. epist., *Σύγκρισ. χειμ. κ. ἔαρος*, Niceph. Chrysob., Eustath. Macremb., Theodor. Metoch., Theodor. Pedias.; vgl. diese Zeitschr. XLIV, S. 622—629) blicken, denen ich seit Jahren als aufmerksamer und teilnehmender Berichterstatter nachgegangen bin. Ihnen hat sich in jüngster Zeit in August Heisenberg, einem Schüler Krumbacher's, eine jugendliche, zielbewusst strebende Kraft hinzugesellt. Er wurzelt mit seinen Studien in der Geschichte und dem Schrifttum des nikäischen Kaisertums und hat sich durch seine bisherigen Veröffentlichungen als

ein tüchtiger Kenner und umsichtiger Erforscher jener Zeiten erwiesen. Zum ersten Male geschah dies 1894 durch die Vorlegung seiner Dissertation „Studien zur Textgeschichte des Georgios Akropolites“, deren Wert und Bedeutung ich, insbesondere für die Aufhellung einiger geschichtlichen Dunkelheiten in dem für das byzantinische Reich so bedeutungsvollen Zeitabschnitt von 1204—1261, in der Wochenschr. f. klass. Philol. (1895, Nr. 3, Sp. 65—67) kurz zu würdigen suchte. Als eine weitere Frucht seiner auf jene Zeit des Niedergangs und der dann folgenden Erhebung gerichteten Bemühungen erschien ferner 1896 in der Biblioth. Teubner. seine Erstlingsausgabe von „Nicephori Blemmydae curriculum vitae et carmina“, über die ich im Literar. Centralbl. (1897, Nr. 5, Sp. 169—174) eingehend Bericht erstattete. Einen Fortschritt in der Lösung der hier gerade gehäuften schriftstellerischen Fragen brachten sodann seine „Studien zu Georgios Akropolites“ (München 1900), die ich wiederum in der Wochenschr. f. klass. Philol. (1900, Nr. 39, Sp. 1060 bis 1066, vgl. auch Deutsch. Litt.-Ztg. 1900, Nr. 28, Sp. 1824 bis 1826) besprach. Diese „Studien“ kennzeichneten sich als eine Fortführung der in seiner Dissertation erfolgreich begonnenen Arbeit. Der Verf. verstand es hier, wesentlich in demselben Rahmen der Untersuchung, nur in etwas geänderter Reihenfolge, seine dort gewonnenen Ergebnisse durch umsichtiges Wägen und Prüfen der Überlieferung nicht unerheblich zu erweitern und zu vertiefen. Hatte er in seiner Dissertation als Verfasser der in Cod. Ambr. A 202 vorliegenden, erweiterten Fassung des Werkes des Akropolites einen geistlichen Freund und Zeitgenossen des Patriarchen Arsenios wahrscheinlich zu machen gewusst, sodann in seinen „Studien zu Georgios Akropolites“ nachgewiesen, dass er derselbe sei, wie der uns als ungenannter Verfasser eines Teiles der von Sathas (Bibl. med. aevi VII) 1894 veröffentlichten *Σύνοψις χρονική* bekannt gewordene Byzantiner, so ist es ihm in dem 1. „Theodoros Skutariotes von Kyzikos“ (S. 7—18) überschriebenen Abschnitt seiner jetzt vorliegenden „Analecta“, durch sorgfältige, bei Gelegenheit einer italienischen Reise im Herbst des Jahres 1900 an den Hss. selbst vorgenommene Prüfung und Vergleichung der in Cod. Taur. B. V. 13 (genaue Beschreibung S. 8) und Cod. Marc. Graec. 407, unter Hinzuziehung des von de Boor (B. Z. X, 70 ff.) beschriebenen Cod. Scorial. Y. I. 4, vorliegenden geschichtlichen Zusammentragungen, endlich gelungen, in dieses über jenem

Schrifttum lagernde, von verschiedenen Gelehrten hin und her erörterte Dunkel erwünschtes Licht zu bringen.

Nach Heisenberg's Überzeugung hat Theodoros Skutariotes *ὁ Κυζίκου* die Zusammenstellung im Cod. Marc. angefertigt. In dem handschriftlichen Vermerk: *ἡ βίβλος ἥδε κυζίκου θεοδώρου, σκουταριωτῶν ἐκ φυλῆς κατηγμένου* (S. 14) sieht er mit Recht den Namen des Verfassers, nicht den des Besitzers des Werkes angegeben, eine Thatsache, die durch die handschriftliche Bemerkung des Cod. Athous 3758: *ἀπὸ δὲ τούτων τῶν βασιλέων* [d. h. *τοῦ Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου τοῦ Πορφυρογεννήτου*] *ἤρξατο. Θεόδωρος ὁ Κυζίκου ἄχρι Μιχαὴλ τοῦ Παλαιολόγου* — unmittelbar bestätigt wird. Wer war aber Theodoros Skutariotes, mit dem Beinamen *ὁ Κυζίκου*? Seine Persönlichkeit ist thatsächlich wenig bekannt. Erst jetzt, nachdem er als der Verfasser der sogenannten Synopsis Sathas erkannt ist, erfahren wir Näheres über ihn. Denn die zahlreichen Mitteilungen, die der Verfasser dieser Bearbeitung des Akropolites über sein eigenes Leben hinzugefügt hat, und die Heisenberg in seinen „Studien zu Georgios Akropolites“ (S. 516 ff.) zusammenstellte, müssen nunmehr von Theodoros Skutariotes gelten. Nach Heisenberg's Mitteilungen (a. a. O. S. 526 f.) lebte dieser, jetzt zum ersten Male als eine erkennbare geschichtliche Persönlichkeit in das volle Licht der wissenschaftlichen Forschung getretene Mann von etwa 1230 bis in den Anfang des 14. Jahrhunderts und hat als Freund der Laskares und als Anhänger des Patriarchen Arsenios, dessen Wesen und Art er mit warmer, treuer Freundschaft geschildert, für jene seine Parteistellung unter Michael Paläologos zu leiden gehabt. Wahrscheinlich hatte er, der vor der gerichtlichen Verhandlung sich in die schützenden Mauern des Prodromosklosters zurückzog, der früheren Freundschaft für Arsenios es zu danken, dass der Process gegen ihn niedergeschlagen wurde Seine schriftstellerische Bethätigung fällt in eine etwas spätere Zeit, d. h. nach dem Tode des Akropolites. „Aus anderen Schriftstellern entnahm Theodoros eine Schilderung der Weltereignisse bis auf Alexios Komnenos; dann aber wünschte er ausführlicher zu erzählen und verband die Werke des Niketas Akominatos und des Georgios Akropolites, indem er sie paraphrasirte, kürzte, auch gelegentlich mit Zusätzen versah, zu einem neuen Ganzen; die ganze Compilation leitete er sehr bescheiden ein und fügte ein kurzes Nachwort hinzu“ (S. 16). Auf selb-

ständigen schriftstellerischen Ruhm von vornherein verzichtend, bis zu dem Grade, dass er jedem gestattet τῷ βουλομένῳ πατέρα λέγειν τῆς βίβλου ὃν βούλεται, hat er sich im wesentlichen damit begnügt, andere schon vorhandene Werke zu bearbeiten und zu vervollständigen. „Das gilt," nach Heisenberg (S. 18), „für die Annalen des Georgios Akropolites wie für den Thesaurus des Niketas Akominatos, desselben Autors, dessen monumentales Geschichtswerk er in seiner Synopsis einer ebenso einschneidenden und noch weniger fördernden Paraphrasirung unterzogen hat, wie das des Akropolites."

Den weitaus wichtigsten Teil der vorliegenden Veröffentlichung Heisenberg's bildet aber der 2. Abschnitt über „Nikolaos Mesarites" (S. 19—39). Einen Mann dieses Namens hat niemand bisher gekannt. Er steht somit für uns zunächst auf gleicher Linie mit jenem Johannes Katrarios, den Elter als Verfasser des von Kroll und Viereck 1895 herausgegebenen, als „Anonymi Christiani Hermippus de astrologia" bezeichneten Dialogs und der beiden von ihm sodann veröffentlichten Dialoge „Hermodotos" und „Musokles" (Bonn 1898) auf Grund handschriftlichen Zeugnisses in Anspruch nahm, während ich in meinem Aufsatz „Zur Frage nach dem Verfasser des Hermippos" (Ztschr. f. w. Theol. XLIII, S. 613—625) auf Grund des zuerst von ihm B. Z. VI, 1897, S. 164/165 genannten, gleichfalls handschriftlich bezeugten Namens des, ebenso wie jener Katrarios unbekannten, Johannes Kotrones es wahrscheinlich zu machen suchte, dass der Verfasser der drei ansprechenden Dialoge jener Bischof Johannes von Kotrone sein könnte, an den Kaiser Theodoros II. Laskaris (vgl. meine Abhandlung „Theodoros Laskaris" in der Byz. Ztschr. III, S. 510/511) seine Schrift Ἀπολογητικὸς πρὸς ἐπίσκοπον Κοτρώνης περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος richtete. Auf derselben Linie steht Nikolaos Mesarites ferner — und dies Beispiel dürfte noch zutreffender sein — mit Matthaios von Ephesus (gest. vor 1360), den Treu mit einer ganzen Reihe von Schriften in dem Cod. Vindob. theol. Gr. 174 entdeckte, dessen bisher nur flüchtig eingesehene Bestandteile man allgemein für Werke des Nikephoros Gregoras gehalten hatte (vgl. meinen Bericht über diesen in jeder Hinsicht bedeutsamen Fund Treu's in Verbindung mit dessen sonstigen byzantinischen Forschungsergebnissen in dieser Zeitschr. XLIV, S. 627—629). Der Winkel, aus dessen stiller Beschaulichkeit Heisenberg den Nikolaos Mesarites jetzt zu neuem

Leben erweckt hat, ist Cod. Ambros. F. 96 sup. (Ende des 13. Jahrh.). Er gehört zu denjenigen Hss., die für uns um so wertvoller sind, als sie später immer seltener abgeschrieben worden sind. Heisenberg zieht zur Erklärung dieser auffallenden Thatsache, wie mir scheint, mit Recht politische Beweggründe heran. „Die Erinnerung,“ meint er (S. 19), „an das ruhmreiche und hochverdiente Haus der Laskares war dem Geschlechte der Palaiologen ein Schatten, gefahrvoll und drohend wie Banquos Geist.“ Er giebt S. 20—24 sodann genau den Inhalt der Hs. an und geht darauf S. 24 ff. den Inhalt der einzelnen Stücke durch. Auf verschiedenen Gebieten werden durch dieselben unsere Kenntnisse erweitert, Kunstgeschichte und Topographie von Byzanz, Geschichte und Theologie bleiben nicht ohne Gewinn, auch die schöne Litteratur erfährt einen beachtenswerten Beitrag. Ich hebe nur einiges aus dem reichen Inhalt hervor.

Von besonderem, kunstgeschichtlichem Werte ist gleich das erste Stück, dessen Anfang leider fehlt. Es enthält eine sehr eingehende, sorgfältige Beschreibung der berühmten Apostelkirche in Konstantinopel, des bewunderten Vorbildes von S. Marco in Venedig. Es handelt sich um den an der Stelle des alten, einfachen, von Konstantinos herrührenden Gotteshauses von Justinianos durch seine beiden Architekten Anthemios und Isidoros aufgeführten Prachtbau, über dessen Geschick und Geschichte, wie Heisenberg's Mitteilungen (S. 26/27) zeigen, wir vorzüglich unterrichtet sind. Der Verfasser giebt eine eingehende Beschreibung des Baues, seines bildlichen und Säulen-Schmuckes, sowie seiner Gräber, unter denen die Gregorios' des Theologen, gegenüber der Südseite der Kirche, des Konstantinos, Konstantios, der Helene, Theodosios, Pulcheria, Theophano, Zenon und anderer fürstlicher Personen hervorgehoben zu werden verdienen. Den lehrreichen Vergleich dieser Beschreibung mit dem in seiner grösseren Hälfte (V. 423—981) denselben Gegenstand behandelnden Gedicht des Konstantinos Rhodios, den Heisenberg (S. 27—29) anstellt, lassen wir hier auf sich beruhen. Wichtig erscheint mir zunächst die Thatsache, die sich Heisenberg aus stilistischen Merkmalen und Vergleich mit den anderen des Nikolaos Mesarites Namen tragenden Stücken der Hs. überzeugend aufdrängte, dass der Verf. dieser, wie der meisten, vielleicht aller anderen in diesem Codex enthaltenen Schriften Nikolaos Mesarites ist, der als Skeuophylax, d. h. als Fürsorger für die gesamte innere und

äussere Ausstattung des Gotteshauses, für die Gemälde, die heiligen Geräte und sonstigen Kostbarkeiten, ganz besonders befähigt und berufen für eine Aufgabe war, wie wir sie in der genannten Schrift, deren besondere Art Heisenberg uns durch gut gewählte Auszüge näher bringt, ausgeführt sehen. — Das 4. Stück foll. 17r—31v (S. 30—32) handelt von einem missglückten Aufstand gegen Alexios III., einen in der Flut der während jener der lateinischen Eroberung voraufgehenden, sturmbewegten Jahre sich drängenden Ereignisse von den übrigen Berichterstattern der Zeit ganz übergangenen Vorgang, der aber durch die Anschaulichkeit der einen ausserordentlich reichen Stoff verarbeitenden Erzählung des ihn miterlebenden Augenzeugen Nikolaos Mesarites in einer Weise uns vor Augen tritt, die dem schriftstellerischen Können des Mannes das beste Zeugnis ausstellt. — Bei dem 12. Stück der Hs. (S. 33), einem sehr ausführlichen Auszug aus der Erklärung des Johannes Zonaras zu den Canones *ἀναστάσιμοι* des Damasceners, verdient der Umstand Beachtung, dass der Verf. über die noch immer nicht völlig aufgeklärte Bedeutung von Hirmos, Troparion, Kanon und anderen Formen der byzantinischen Kirchendichtung neue Mitteilungen bringt. — Das 15. Stück, von Heisenberg abgeschrieben, daher hoffentlich von ihm bald durch eine Ausgabe zugänglich gemacht, enthält ein Enkomion auf Nikolaos' etwas älteren Bruder Johannes Mesarites (geb. 1162, gest. 1207), dessen Lebensgeschichte von Heisenberg auf Grund der Schrift (S. 34/35) mitgeteilt wird. „Er gehört," sagt Heisenberg S. 35, „zu den Byzantinern, deren Lebensgang uns so bemerkenswert erscheint, weil er in jenen bei allem noch vorhandenen äusseren Glanze religiös und sittlich niedrigsten Zeiten der byzantinischen Geschichte verläuft als ein Muster des Wirkens jener glaubenstreuen, charaktervollen und geistig hochstehenden Persönlichkeiten, deren stiller Arbeit besonders in den Klöstern und nach dem Jahre 1204 auch am Hofe von Nikäa jener geistige, sittliche und zuletzt politische Aufschwung zu verdanken ist, der schliesslich zur Wiederherstellung des Reiches führte. Die Mönche waren auch um die Wende des 12. Jahrhunderts ebenso wie 100 Jahre später die Vertreter des nationalen Gedankens; ihr Vorbild riss die Massen fort und spornte die massgebenden Kreise zur Nacheiferung an. An dem Beispiel des Nikephoros Blemmydes erkennen wir das deutlich; auch litterarisch hat dieser das Leben des Johannes Mesarites zum Muster ge-

nommen und seine Autobiographie unter dem Eindruck des Epitaphios geschrieben" (S. 36). — In dem in der Hs. auf das Enkomion bald folgenden Bericht des Nikolaos Mesarites über eine am 30. August 1206 zwischen dem lateinischen Patriarchen Thomas Morosini und den griechischen Geistlichen, deren Wortführer Nikolaos Mesarites war, abgehaltene Disputation „wurde", nach Heisenberg's Ausdruck (S. 36), „schon die Frage der Anerkennung des lateinischen Patriarchen verhandelt". Ich darf in diesem Zusammenhange an die auf dieselben Verhandlungen Bezug nehmenden wuchtigen Worte jenes bisher unbekannten Gegners der Lateiner erinnern, als welchen ich auf Grund handschriftlicher Überlieferung und des aus ihr geführten geschichtlichen Beweises (Ztschr. f. Kirchengesch. XVIII, S. 541—571) den jüngeren Nikolaos von Methone erwiesen habe (vgl. Niceph. Blemm. ed. Heisenberg, S. 133 das Gedicht auf Nikolaos von Methone und meine Bemerkungen dazu a. a. O. S. 568, Anm. 1). Keiner der Gegner Roms auf griechischer Seite hat je einen so scharfen Griffel geführt; keiner ist mit so starken Gründen gegen das aufgezwungene, durch den Gegensatz des Volkstums geschärfter Beurteilung unterworfene und wegen des Übermuts des Siegers so bitter gehasste abendländische Kirchenwesen zu Felde gezogen; keiner hat so rückhaltlos seine Sünden und Schwächen ans Licht gezogen und die Überlegenheit griechischen Geistes und griechischer Auffassung der Überlieferung im Streite zu wahren gewusst, wie dieser Nikolaos von Methone in seiner gegen Morosini's Ansprache an das hellenische Volk gerichteten, von Kalogeras 1890 veröffentlichten Schrift *Περὶ τοῦ ὅπως ἴσχυσε καθ᾽ ἡμῶν ὁ Λατῖνος ἤτοι Δημηγορίας Θωμᾶ τοῦ Μωροζίνη ἔλεγχος καὶ ἀνατροπή*. Was hat dieser Mann am Schluss seiner gewaltigen Schrift dem damals auf der Höhe seiner Macht stehenden grossen Papst Innocens III. frei heraus zu sagen gewagt? „Du bist ein Sohn des Zorns, ein Sohn des Bluts, mit des Teufels hochfahrenden Gelüsten wetteifernd." . . . „Du bist ein Gegner Christi, mit seinem Evangelium treibst du Wucher, du erneuerst das Judentum und entweihst das Heilige" (Kalog. S. 17). „Da also deine Erhöhung weder eine Folge der Grösse des heiligsten Erzhirten Petrus ist, noch daher stammt, dass Roms Bischofssitz als Bischofssitz des Petrus bezeichnet wurde, . . . du aber alle Satzungen Gottes aufgehoben und sein Erbe entweiht hast: . . . so ist es für uns und für jeden Gläubigen durch-

aus notwendig, uns noch weiter als bisher von dir zu trennen. Denn je weiter wir uns von dir entfernen, desto mehr nähern wir uns dem heiligsten Petrus und Gott selbst" (Kalog. S. 18). Wenn Heisenberg in diesem Zusammenhange (S. 37) auf den Übermut der Venetianer aufmerksam macht, die aus einer Kirche der Gottesmutter das Bild der heiligen Jungfrau geraubt hatten, so klagt der zeitgenössische Nikolaos von Methone über die gleichen ruchlosen Frevel, deren die Kreuzfahrer bei der Eroberung der Stadt sich schuldig gemacht. „Zu Pferdeställen," sagt er im Eingange seiner Schrift (Kalog. S. 1/2), „machte man die Kirchen und zu Unflatsstätten die Stätten des Wohlgeruchs. Heilige Bilder trat man mit Füssen und besudelte Altäre. Wo das Blut des mystischen Opfers dargebracht wurde, da schlachtete man Schweine und Schafe; Gräber, heilige wie gemeine, erbrach man." — Schliesslich erwähne ich noch das 23. Stück der Hs., „wohl die liebenswürdigste der Schriften des Nikolaos Mesarites", wie sie Heisenberg nennt, ein Stückchen Lebensgeschichte in Form eines Briefes an gute Freunde. Aber „dieser Brief ist keine rhetorische Schrift, viel eher eine Novelle. In der anspruchslosesten und harmlosesten Weise erzählt Nikolaos seine gefahrvolle Flucht aus Konstantinopel, seine Abenteuer bei Seeräubern, in Städten und Dörfern, wie in den Klöstern; dazwischen lesen wir Gespräche mit Bauern und Eseltreibern, eine anmutige Scene um die andere; prächtige Schilderungen der Landschaft wie ihrer Bewohner reihen sich daran, oft mit schalkhaftem Humor gewürzt. Mit der Ankunft des Nikolaos in Nikäa bricht die Erzählung, soweit ich gesehen habe, ab, die übrigen Folia der Hs. fehlen, ein Verlust, den man bei der geringen Anzahl solcher Schöpfungen einfachster Natürlichkeit und anmutigster Erzählungsweise in der byzantinischen Litteratur aufrichtig bedauern wird." — Soviel von Nikolaos Mesarites. Natürlich wird der Mann erst vollständig gewürdigt werden können, wenn eine Ausgabe seines Nachlasses vorliegt. „Wer den Mut hat, sie zu veranstalten," sagt Heisenberg S. 39, „wird sich ein grosses Verdienst erwerben; leicht ist die Aufgabe nicht, aber im höchsten Masse dankbar und dankenswert." Ich sehe nicht ein, warum wir bei diesen bedenklichen Worten uns nach irgend einem zur Zeit noch unbekannten Helfer umsehen sollen. Nach meiner Meinung ist Heisenberg in erster Linie der geeignete Mann zur Lösung dieser Aufgabe. Wünscht er Aufmunterung, so beherzige er

des Dichters Wort (Horat. Epist. I, 2, 40): „Dimidium facti, qui coepit, habet."

Betreffs des 3. Abschnitts der „Analecta" Heisenberg's: „Eine Biographie des Kaisers Johannes Dukas Batatzes" (S. 40—45) fasse ich mich kürzer. Die Auffindung der genannten Lebensbeschreibung (*Βίος τοῦ ἁγίου Ἰωάννου βασιλ. τοῦ ἐλεήμονος*) im Cod. Vatic. graec. 579, dessen Inhalt (S. 41) genau angegeben wird, und zwar dort von fol. 229 r bis fol. 250 v reichend, ist hoch erfreulich. Heisenberg erörtert eingehend die geschichtliche Bedeutung des Werkes und sein Verhältnis zu den beiden Synaxarien, aus denen bisher nur dunkle Kunde von einem heiligen Johannes Batatzes geflossen. Er verlegt die Entstehung der Schrift (S. 43) nach Magnesia und ihre Abfassung in die Zeit nach 1365. Sie gehört, wie Heisenberg ausführt (S. 45), „nicht unter die zahlreichen Streitschriften gegen die Lateiner, sondern ist in bedeutendem Sinne eine politische Schrift. Der Gewinn an neuen historischen Thatsachen ist nicht gross, obwohl auch in dieser Beziehung die Schrift Aufmerksamkeit verdient; viel bemerkenswerter ist das Werk als ein Spiegelbild der tief patriotischen Gesinnung, der heissen Vaterlandsliebe, die damals, wenige Jahrzehnte vor dem Falle der Hauptstadt, die Besten des Romäervolkes beseelte."

Für den reichen Zuwachs unserer Kenntnisse, die uns Heisenberg durch seine im Vorstehenden nach einigen ihrer dem Ref. besonders wichtig erscheinenden Ausführungen näher beleuchteten „Analecta" vermittelt hat, gebührt ihm der Dank der Geschichtsforscher und der Theologen.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Bekanntmachung

des Preisrichter-Collegiums der Carl Schwarz-Stiftung.

Die im Jahre 1898 von dem unterzeichneten Preisrichter-Collegium gestellte Aufgabe: „Joh. Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streits mit G. E. Lessing" hat nur eine einzige Bearbeitung gefunden.

Dieselbe ist zwar mit Fleiss und Sorgfalt abgefasst und zeigt auch anerkennenswerte Gewandtheit der Darstellung, muss aber ihrem Inhalt nach sowie nach der ganzen ihr zu

Grunde liegenden Auffassung als verfehlt bezeichnet werden, namentlich wegen der in ihr zu Tage tretenden dogmatischen Voreingenommenheit, welche den Verfasser zu schiefer und einseitiger Beurteilung Semler's und zu einer höchst ungerecht aburteilenden Kritik Lessing's verleitet. Von Krönung der Arbeit mit dem Preis unserer Stiftung konnte nicht die Rede sein.

Es war infolgedessen nicht zulässig, den der Abhandlung beigelegten, den Namen des Verfassers enthaltenden Zettel zu öffnen. Falls Verf. die Rücksendung seiner Arbeit wünscht, so wolle er sich deshalb unter genauer Angabe seiner Adresse an den Unterzeichneten wenden.

Als nächstes Preisthema, dessen Bearbeitungen bis zum 1. August 1904 an den Unterzeichneten, Kirchenrat D. Rudloff in Wangenheim, eventuell an dessen Nachfolger im Schriftführeramt des Preisrichter-Collegiums einzusenden sind, wird hiermit die vor drei Jahren gegebene Aufgabe:

„Joh. Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing“

von Neuem gestellt.

Für die beste wissenschaftliche Behandlung dieses Themas zahlt die Stiftung am 19. November 1904 einen Preis von fünfhundert Mark.

Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache von einer anderen als des Verfassers Hand deutlich geschrieben und mit einem Motto versehen sein, und es ist ihnen ein verschlossener Zettel beizulegen, welcher den Namen des Verfassers und das gleiche Motto wie die Arbeit enthält.

Sämtliche eingereichten Arbeiten können nach Veröffentlichung des Urteils zurückgefordert werden. Auch die gekrönte bleibt Eigentum des Verfassers.

Sollte keine der gelieferten Arbeiten den wissenschaftlichen Anforderungen genügen, so behalten wir uns vor, eine neue Concurrenz auszuschreiben.

Jena, Grosslichterfelde b. Berlin u. Wangenheim b. Gotha, den 19. November 1901.

Im Auftrag:
D. G. Rudloff.

Programm
der Haager Gesellschaft.

Das Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1901 ist erschienen und unentgeltlich zu erhalten beim Secretär Dr. theol. H. P. Perlage, Pfarrer in Amsterdam.

Wir entlehnen daraus die folgenden Nachrichten:

Der Vorstand hatte vier Antworten auf die Frage über messianische Erwartungen und zwölf über den Unsterblichkeitsglauben zu beurteilen. Sechs Abhandlungen waren deutsch verfasst unter den Mottos: Jes. 55, 17; *Πάντες ἡμεῖς κ. τ. λ.*; Psalm 89, 16; Nur in ihm, dem Lebensgrunde u. s. w.; Wir sind von Gott u. s. w.; Studire nur und raste nie.

Leider konnte keine den Preis erlangen.

Neue Fragen:

I. Zu beantworten vor dem 15. December 1902: „Auf welche Gründe nimmt man an, dass wir in den Evangelien keine zuversichtliche Beschreibung der Predigt und des Lebens Jesu haben? Welchen Einfluss soll diese Erkennung haben auf den Sprachgebrauch des Predigers und auf die Auseinandersetzung der neutestamentlichen Materiale für den Religionsunterricht?"

II. Zu beantworten vor dem 15. December 1903: „Hat das Christentum, nach dem Zeugnisse seiner Geschichte, eine eigene Lebensrichtung? So ja, welche ist diese und hat sie dauernden Wert?"

Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und deutlich geschrieben, nicht unterzeichnet, aber versehen mit einem Motto, gleichfalls zu finden auf einem beigefügten versiegelten Billet, worin Name und Wohnort des Verfassers, vor den festgesetzten Daten portofrei eintreffen beim oben erwähnten Secretär der Gesellschaft. Der Preis ist 400 Gulden.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

VII.

Die Frage: Ist eine religionslose Moral möglich?

Theologisch beantwortet

von

Lic. theol. **Fritz Matthiä,**
Pfarrer in Diebzig bei Lödderitz (Anhalt)[1].

Ist eine religionslose Moral möglich? Wenn wir den Tendenzen der „Gesellschaft für ethische Cultur“ folgen, ja. Denn nach § 1 der Satzungen bezweckt die Gesellschaft „im Kreise ihrer Mitglieder und ausserhalb desselben als das Gemeinsame und Verbindende, unabhängig von allen Verschiedenheiten der Lebensverhältnisse, sowie der religiösen und politischen Anschauungen, die Entwickelung ethischer Cultur zu pflegen. Unter ethischer Cultur versteht die Gesellschaft einen Zustand, in welchem Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, Menschlichkeit und gegenseitige Achtung walten“.

Man hält darnach ein ethisches Wirken in dieser Welt für möglich, ohne die Religion als tragende Basis oder immanente Kraft der Moral anzuerkennen. Die Wortführer der Gesellschaft belehren uns, dass man der Religion

[1]) Diese Abhandlung, deren theologischer Teil hier veröffentlicht wird, ist von den Preisrichtern der Carl Schwarz-Stiftung für preiswürdig erklärt worden. Anmerkung des Herausgebers.

nicht blos neutral gegenüberstehen, sondern sie ablehnen, für eine Gefahr des sittlichen Lebens erklären und aufs Heftigste bekämpfen kann, ohne dass dadurch unser sittliches Bewusstsein und Wirken alterirt wird. Stanton Coit sagt einmal: „Das menschliche Herz war nie dazu bestimmt, mit dem Licht und Leben Gottes erfüllt zu werden, sondern mit dem Licht und der Wärme, dem Lachen und Singen, dem Regen und Thau, dem Mond und den Sternen menschlicher Liebe. Daran zweifeln, dass dies die Einsamkeit ausfüllen würde, die wir empfinden, wenn wir uns von der göttlichen Gemeinschaft abwenden und von der menschlichen uns ausgeschlossen finden, ist sittlicher Unglaube." Das ist deutlich gesprochen, und wir brauchen andere Äusserungen abfälliger Art gegen Religion in bald mehr, bald weniger schroffer Form bei anderen Führern der ethischen Bewegung nicht anzuführen. Man glaubt, von der Religion sich emancipiren zu können oder sie doch als zum Mindesten gleichgültiges, mithin nicht constitutives Moment im Menschenleben ansehen zu dürfen. Lassen wir uns indes durch derartige Äusserungen und Machtsprüche, durch das sittliche Pathos, das man anschlägt, nicht irre machen in der Untersuchung unserer Frage, sondern bewahren wir uns Unbefangenheit und einen freien Blick, um so den Thatbestand am besten ergründen zu können!

Kant beginnt die Vorrede zu seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" mit den Worten: „Die Moral, sofern sie auf dem Begriff des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten." Mit diesen Worten stellt Kant die Moral als etwas Selbständiges, für sich Bestehendes, von der Religion Unabhängiges hin. Darnach

macht man ihm die Aufstellung einer selbständigen, von der Religion emancipirten Sittlichkeit zum Verdienst und auch zum Vorwurf. Rothe[1]) sagt, die hohe Bedeutung der Kant'schen Philosophie liegt „wesentlich mit darin, dass durch sie zu klarem, wissenschaftlichem Bewusstsein gebracht worden ist, dass die Geltung des moralischen Gesetzes auch unabhängig vom Glauben an Gott feststeht; und „das Bewusstsein um die Selbständigkeit der Moralität gehört mit zu den unveräusserlichen Errungenschaften der weltlichen Bildung“ (ebdas. S. 391, Anm.). Ritschl meint, dass die Kant'sche Darlegung des Sittengesetzes eine praktische Wiederherstellung des Protestantismus bedeute[2]). Andere theologische Ethiker, wie Schleiermacher, de Wette, Wuttke, Pfleiderer, J. Müller J. Köstlin, sehen in der vollzogenen Loslösung der Moral von der Religion, in der Lehre von der „Autonomie des Willens“ einen decidirten Protest gegen das christliche Bewusstsein von der Theonomie desselben. Es ist jedenfalls Thatsache, dass man die Lehre des Königsberger Philosophen mindestens so oft, wie man sie recht verstanden hat, auch missverständlich aufgefasst hat. Doch ist auch keine Frage, dass seine Auseinandersetzungen manchmal an Widersprüchen leiden, die ein Aufkommen von Missverständnissen leicht erklärlich erscheinen lassen. Indes muss zunächst constatirt werden, dass sich Kant durch die Erkenntnis der Autonomie des Willens nicht abgehalten fühlt, Gott den Geber des Sittengesetzes zu nennen. Er sagt von der Religion, sie sei „die Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanctionen, d. i. willkürlicher, für sich selbst zufälliger Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentliche Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst,

---

[1]) Ethik, 2. Aufl., Bd. I, S. 391.

[2]) Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I, S. 410.

die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen"[1]).

Wir finden die Darlegung der „Moral des kategorischen Imperativs", der Kant'schen Sittenlehre, in seiner „Kritik der praktischen Vernunft" und noch ausführlicher in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Der Bestimmungsgrund des sittlichen Willens liegt in der Form eines allgemeinen, den Willen bestimmenden Gesetzes. Das Princip der Sittlichkeit ist in der Forderung ausgesprochen: „Handle so, dass die Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Alle Zwecke, auf welche unser Begehren sich richten kann, gelten als empirische, durch Erfahrung uns zukommende und demgemäss als sinnliche und egoistische Bestimmungsgründe des Willens, die dem Eudämonismus dienstbar, darum dem Princip der Sittlichkeit nach dem unmittelbaren Zeugnis unseres sittlichen Bewusstseins gerade entgegengesetzt sind. Die eben genannte Forderung, das Grundgesetz der praktischen Vernunft, tritt in Form eines Gebotes an den Menschen heran, weil derselbe nicht ein reines Vernunftwesen, sondern zugleich ein sinnliches, mit Naturtrieben behaftetes, in den Naturzusammenhang verflochtenes Wesen ist. Es ist der kategorische Imperativ, ein unbedingtes Gebot, nicht, wie die Maxime der Klugheit, ein nur hypothetisch geltendes Gesetz. Das dem menschlichen Wesen immanente Sittengesetz macht seine Ansprüche als allgemeingültig und notwendig geltend, ob die Neigung des Menschen ihm entgegenkommt oder nicht. Es fliesst aus der Autonomie des Willens, während alle materialen, auf Eudämonismus beruhenden Principien der Heteronomie der Willkür entspringen. Moralität ist ein Rechthandeln um des sittlichen Gesetzes willen, in Gehorsam gegen dasselbe, während äussere Gesetzmässigkeit

[1]) Kritik der prakt. Vernunft, Ausg. von Kehrbach, S. 155.

blosse Legalität ist. Indem der Mensch gemäss den an ihn ergehenden Forderungen des Sittengesetzes sich selbst bestimmt, documentirt er seine sittliche Würde. Der Mensch als intelligibles Wesen oder Ding an sich giebt sich selbst als einem Sinnenwesen oder Erscheinung das Gesetz, und hierin liegt der Ursprung der Pflicht, welche als Motiv einer Handlung aus Achtung für das Gesetz zu bezeichnen ist.

Eine eingehendere Analyse des sittlichen Bewusstseins stellt nun zunächst klar, dass das Gebiet des sittlichen Wollens und Handelns und das des Naturmechanismus ein grundverschiedenes ist. In dem ersteren herrscht Selbstbestimmung, Freiheit, in dem letzteren Bestimmtwerden, Abhängigkeit, Causalnexus. Während wir in dem Naturgebiet das Walten von unverbrüchlichen Gesetzen wahrnehmen, deutlicher gesagt unsere Anschauungen in die Naturkräfte hineintragen und sie gewissermassen personificiren, betrachten wir die Welt des persönlichen Innenlebens nicht darauf hin, ob die aus ihm hervorgehenden Handlungen einer Causalreihe gleichen, sondern wir fragen, was ihnen für Wert zukommt im Unterschied von allem anderen Geschehen. Man hat ja auch ein „Naturgesetz in der Geisteswelt“ ausfindig machen wollen, und wir geben zu, dass empirisch-psychologische Beobachtung bis zu einem gewissen Grade eine gesetzmässige Abfolge, eine naturnotwendige Entwickelung der Handlungen nachweisen kann, worauf sich der Determinismus stützt, behaupten aber, dass dennoch der Mensch nicht einer Maschine gleicht, die unwillkürlich functionirt, und dass bei den psychologischen Berechnungen dennoch ein ungelöster Rest übrig bleibt, dass also auch die exacteste psychologische Methode auf ein Etwas im Innern des Menschen stösst, das sie nicht erklären kann, aber dennoch anerkennen muss. „Die Handlung, welche als Naturereignis aufgefasst und erklärt wird, und die Hand-

lung, welche einer freien Person zugerechnet wird, sind völlig incommensurable Grössen." [1])

Und hierin liegt die Anknüpfung für die Behauptung, dass der Mensch einen intelligiblen und einen Naturcharakter an sich trägt. Wir wollen nicht weiter ausführen, ob die Kant'sche Unterscheidung von Ding und Erscheinung sich halten lässt, und ob nicht F. H. Jacobi (Werke, 1812, II, S. 301 ff.) mit Recht an diesem Punkte mit seiner vernichtenden Kritik angesetzt hat, die das ganze stolze Gebäude des Kriticismus zu stürzen droht.

Nach Kant gilt das Verhältnis von Ursache und Wirkung nur innerhalb der Erscheinungswelt und hat keine Beziehung auf die Dinge an sich. Dadurch wird ein unversöhnlicher Dualismus in das menschliche Wesen hineingetragen, eine Kluft zwischen Vernunft und Sinnlichkeit hergestellt, die sich nicht überbrücken lässt. Denn es lässt sich nicht erklären, wie eine sittliche Entwickelung des Menschen vor sich gehen soll, wenn das a priori gefundene Sittengesetz in seiner formellen Allgemeinheit seinen concreten Inhalt nicht aus der Empirie nehmen kann. Wenn nun aber das Ich als Noumenon Wirkungen üben kann, so ist nicht abzusehen, warum es nicht auch Wirkungen erfahren könne, und zwar sowohl von anderen Noumenis als auch von Erscheinungen aus. Das Bewusstsein sittlicher Verantwortlichkeit setzt zwar Freiheit im Sinne der Herrschaft des Innern über das Äussere, insbesondere der Bestimmbarkeit durch das Bewusstsein der Wertverhältnisse, aber nicht im Sinne der Causalitätslosigkeit voraus. Durch die Kant'sche Construction wird das thatsächliche Bestimmtwerden der Vernunft durch die Sinnlichkeit zum unerklärlichen Rätsel.

Gewiss werden wir nun nicht in das andere Extrem verfallen dürfen, das sittliche Bewusstsein lediglich em-

---

[1]) W. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, 1879, S. 202.

pirisch, als Product natürlicher Entwickelung erklären zu wollen, wie es z. B. der Evolutionismus W. Wundt's, das Pendant Darwin's auf ethischem Gebiete, thut und in anderer Weise der Eudämonismus Fr. Paulsen's. Beide versuchen eine wissenschaftliche Darstellung des Sittlichen aus immanenten Merkmalen und sehen in ihm lediglich eine Erscheinung des natürlich-menschlichen Geisteslebens, und zwar sucht der Eine den Beziehungspunkt des sittlichen Handelns in der Subjectivität, in der Sphäre des individuellen Empfindens, der Andere in der geistigen Objectivität, in den idealen Erzeugnissen des menschlichen Geisteslebens. Die Antwort auf die Frage: Woher die absolute Gültigkeit der sittlichen Norm kommt, bleiben Beide schuldig. Mit Recht sagt Ed. von Hartmann: „Der zureichende Grund der Sittlichkeit kann mit einem Wort weder ein blos objectiver noch ein blos subjectiver sein, ersteres nicht, weil das Objective keine Verbindlichkeit für das Subject beanspruchen und von ihm nach seinem Ermessen sowohl acceptirt wie abgelehnt werden kann; letzteres nicht, weil das Subjective etwas Zufälliges ist und keine objective Gültigkeit beanspruchen kann." [1])

Der Thatbestand zeigt uns das sittliche Bewusstsein als ein mannigfaltiges, individuell, national und culturell verschiedenes, aber überall tritt in demselben ein dem Menschen innewohnendes Gesetz hervor, das Sittengesetz, das ihm gebietend und verbietend entgegentritt und ihn zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet. Gegen diese gebieterische Forderung im Innern des Menschen, die sich wohl teilweise verleugnen, aber nicht gänzlich unterdrücken lässt, vermag die materialistische Weltanschauung trotz aller Prätension, die unbedingte allgemeine Verbindlichkeit der sittlichen Forderungen ebenso wie den absoluten Wert des sittlichen Gutes für nichtig

[1]) Sittliches Bewusstsein S. 613.

erklären zu dürfen, nicht anzukämpfen. Als Naturwesen erscheint der Mensch zwar nur als Glied in der Kette der Naturzwecke, dagegen durch den Besitz eines vernünftigen Willens in einer intelligiblen Welt, der seine Freiheit ausmacht, vermag er sich selbst als Endzweck zu denken, indem er sein Wollen dem unbedingten Gebot, das in seinem Innern ergeht, unterworfen denkt. Ein Mensch, der nur Klugheitsregeln kennt, kann sich als Endzweck nicht denken.

Das Sittengesetz thut sich nun ursprünglich im persönlichen Leben des Menschen kund durch ein nicht näher zu definirendes Gefühl, welches zugleich als Trieb und Begehren sich geltend macht; nicht durch ein Gefühl von Lust oder Unlust, sondern durch ein höheres, Ehrfurcht gebietendes Gefühl. Mit Recht weist es Kant zurück, die Geltung des Sittengesetzes auf ein Gefühl der Lust zu gründen, da man auf diese Weise das a priori gegebene Sittengesetz empirisch ableiten würde, und Herrmann (a. a. O. S. 159) sagt: „Die Lust ist das Kriterium vergleichbarer Werte," mithin kein Massstab für den absoluten Wert.

Demnach ist das Sittengesetz nicht etwa blos aus der Erfahrung entnommen und durch Gewöhnung und Erziehung allmählich in die Menschheit hineingetragen worden; ebenso ist es nicht aus der formalen Allgemeinheit des Vernunftwesens allein abzuleiten; vielmehr haben wir einen a priori überkommenen Inhalt des Sittengesetzes anzunehmen, der aber der Ergänzung durch die sittliche Erfahrung bedarf. Das Kant'sche Sittengesetz, welches als die für sich selbst bestehende Bedingung aller sittlichen Erfahrung gedacht wird, ist in seiner formellen Allgemeinheit dürr und ohne Leben wie ein Skelett; es muss erst mit Fleich und Blut umkleidet und mit Leben erfüllt werden. Wir stimmen G. Graue bei, wenn er sagt: „Das sittliche Gefühl wird erst durch die Erfahrung über den vollen Inhalt des Sittengesetzes allmählich aufgeklärt;

indem es das verständige Denken zu Hülfe nimmt, um die eigenen Erfahrungen wie diejenigen anderer Menschen geistig zu verarbeiten, lernt der Mensch nach und nach immer besser, in sittlichen Grundsätzen Dasjenige zusammenzufassen, was die Richtschnur seines Handelns für jeden besonderen Fall sein soll." [1])

Worin liegt nun das Wesen des sittlich Guten? Man sagt: in der Erfüllung von Geboten, Sitten und Statuten, die gesellschaftlich fixirt worden sind, im Gehorsam gegen die zu Recht bestehenden Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft. Bekanntlich war es Hegel, der nach seiner philosophischen Anschauung den objectiven Geist in der durch die geschichtliche Entwickelung gewordenen organisirten Gesellschaft realisirt sah und Recht und Sittlichkeit nahe an einander brachte, ja geradezu mit einander identificirte. Doch darin haben wir gewiss einen grossen Fehler seines Systems zu erkennen. Die Sphären des Rechts und der Sittlichkeit, so oft sie sich auch berühren und in einander greifen, dürfen doch nicht ohne Weiteres gleich gesetzt werden. Im historischen Teil dieser Abhandlung versuchte ich zu zeigen, wie auch im Altertum Recht und Sittlichkeit, ausser diesen auch die Religion, oftmals aufs Innigste mit einander verbunden sind und mit einander vermischt werden, wie aber eine derartige Vermischung zur Verwirrung der Begriffe geführt und erst eine reinliche Scheidung jedem Begriffe wieder zu seinem Rechte und seiner Bedeutung verholfen hat. Recht und Gesetz gelten doch als Festsetzung einer bürgerlichen Gemeinschaft oder einflussreicher Personen in derselben, um den Bestand derselben gegen unberechtigte Eingriffe zu schützen, also als äusserlich festgesetzte Normen, die zu respectiren das Glied einer Gesellschaft schon aus Furcht vor Strafe sich wird angelegen sein lassen. Ein derartiges Handeln können wir nur als Legalität bezeichnen, von

[1]) Jahrbb. f. protest. Theologie, 1892, S. 394.

der H. Bender mit Recht sagt, wer sie beobachte, stehe noch „im Vorhofe des Sittlichen“ [1]), handle also noch nicht sittlich. Denn nur dann handelt der Mensch in Wahrheit sittlich, wenn er mit und aus eigener Freiheit, mit und aus eigener Lust das Gute, das er soll, auch will und thut, was bei einem blos legalen Handeln nicht der Fall ist. Bei einem solchen Verhalten kann und wird oft ein innerer Widerspruch gegen die äussere Forderung eintreten; äusserlich vollbringt man die vorgeschriebene Handlung, innerlich bäumen sich Neigung und Gesinnung dagegen auf. Beiläufig bemerken wir, dass der Begriff des Moralischen bei Kant darin nicht richtig gefasst ist, dass er rigoristisch das Gute nur aus Achtung für das moralische Gesetz, ohne dass die Neigung damit in Einklang steht, gethan wissen will. Das sittlich Gute kann gar nicht in Gesetzesparagraphen eingefangen werden, sondern ist etwas Geistiges, tief Innerliches, viel reicher und herrlicher, als die vollkommensten Gesetze es bezeugen können.

Man sagt: das Wesen des Guten sei die Liebe zu den Menschen. Aber ist diese immer uninteressirt, wird sie nicht oft in der Absicht geübt, Lohn dafür zu ernten, also mit egoistischen Motiven durchsetzt, so dass sie die Bezeichnung eines sittlichen Handelns nicht verdient? Der „Altruismus“, ein Wort, von Comte geprägt, das man als Schlagwort heutzutage so viel nennen hört, die Idee, dass man sein eigenes Wohl in dem Wohl des Nächsten oder auch in der allgemeinen menschlichen Wohlfahrt finden sollte, ist als „philosophischer Ersatz der christlichen Nächstenliebe“, wie ihn L. Rajaz [2]) bezeichnet hat, im Grunde doch nur ein verfeinerter Egoismus. Die ganze Theorie, wie sie besonders die englischen Moralisten ausgebildet haben, basirt wohl auf der richtigen Anschauung, dass das individuelle Wohl und Glück gefestigt und ge-

[1]) Über das Wesen der Sittlichkeit und den natürlichen Entwickelungsprocess des sittlichen Gedankens S. 92.

[2]) Evangelium und moderne Moral, 1898, S. 15.

borgen nur im Schoosse des Gemeinwohls sich finden könne, einer Anschauung, die wir vertieft und vergeistigt auch im Christentum wiederfinden, welches den Selbstzweck des Einzelnen in einem grossen Reiche der Zwecke, dem Gottesreiche, verwirklicht sieht. Indes, die natürliche Sympathie des Menschenherzens ist nicht selber schon eine sittliche Kraft oder gar eine sittliche Tugend, sondern muss erst cultivirt, in den Dienst der höchsten Ideen gestellt werden. Die genannten Versuche führen nur zu einem Utilitarismus, einer Nützlichkeitsmoral, was an sich schon eine contradictio in adjecto ist; denn eine Moral, die mit solchen Motiven verquickt ist, ist gar keine Moral. Es ist also die Äusserung liebreicher Gesinnung noch kein Kriterium des sittlich Guten.

Liegt das sittlich Gute vielleicht in der Erfüllung der Pflicht? Die Kant'schen Raisonnements darüber haben wir schon gehört; die Morallehre Kant's ist ja hauptsächlich Pflichtenlehre. Wir haben den Fehler derselben bereits aufgedeckt, der darin besteht, dass wir da, wo die Neigung unseres Herzens mit der Forderung unserer Pflicht noch nicht eins geworden ist, wo man dem kategorisch fordernden Gebote zu Liebe sagt: „Du sollst, darum kannst du,“ ohne das „ich will“ zu berücksichtigen, rein ethische Regungen und Bestrebungen nimmermehr erkennen können. Ausserdem müssten wir auch näher fragen: Welches ist denn der Inhalt des Pflichtgebotes? Und da wäre wieder eine Detaillirung des Inhalts unserer Pflicht von Nöten, die bald so, bald anders ausfallen würde, je nach dem Standpunkt, den Jemand einnimmt. Die Antwort der modernen Ethiker würde anders lauten als die der alten, die christliche Position eine andere sein als die vorchristliche oder die dem Christentum feindliche.

Oder wenn wir sagen: das Gute, das wahrhaft Sittliche besteht in der Überwindung der dem Menschen anhaftenden niederen Naturtriebe, in der Herrschaft des Geistes über die Natur, in der geistigen Durchdringung

der Natürlichkeit, in der Ausgestaltung des idealen Kernes der Individualität, der geistigen Freiheit und Menschenwürde, so liegt darin gewiss ein Moment des Begriffs des sittlich Guten, aber erschöpfend ist er damit nicht gekennzeichnet.

Zunächst steht so viel fest, dass mit dem Begriffe des Sittlichen, des sittlichen Verhaltens, des sittlichen Habitus sich wesentlich die Beziehung auf den menschlichen Willen, die menschliche Selbstbestimmung verbindet. In dem sittlichen Process setzt sich die menschliche Persönlichkeit zum creatürlichen, bedingten und sich gegenseitig bedingenden Dasein, zu den creatürlichen Objecten, zu ihrer eigenen Naturbasis, zu den anderen Persönlichkeiten in Beziehung und macht eben auf diesem Gebiete ihre Macht des Willens, der Selbstbestimmung geltend. Und zwar empfängt der Wille seine Anregung, sein Gesetz und seine Richtung durch die sich ihm ankündigende Stimme des Sittengesetzes. Wir werden in das Centrum der Persönlichkeit hineingeführt, in ihre innere Willensregung, ihre Willensrichtung, ihre Gesinnung. Das Handeln ist sittlich oder gut, sofern der Wille richtig, normal sich bestimmt, sofern er aus recht gearteter Gesinnung hervorgeht. Demnach wäre Sittlichkeit „die von dem Sittengesetz beherrschte, den Wert des Gehorsams gegen dasselbe hochschätzende, zu diesem Gehorsam sich verpflichtet fühlende und für jeden Ungehorsam sich verantwortlich wissende Gesinnung und die dieser Gesinnung entsprechende Lebensführung des Menschen“ [1]). Ein sittliches Streben also, welches seine Kraft und Richtung nur durch einen ihm winkenden Lohn empfangen würde, statt nach demselben Ziele durch eigene Spontaneität oder selbsteigene Motivation geführt zu werden, wäre eine durch eudämonistische Beweggründe verderbte Sittlichkeit. Dass man der christlichen Religion schon oft diesen, aus Missverständnis derselben hervorgehenden Vor-

[1]) **Graue**, a. a. O. S. 354.

wurf gemacht hat, ist bekannt. Ebenso wird die Frage, wodurch denn eigentlich die sittlich gute Gesinnung zu Stande kommt, die nicht aus egoistischen Antrieben, sondern aus reiner Liebe zum Guten das Gute thut, späterhin ausführlicher erörtert werden.

Man sagt nun oftmals: die Stimme des Gewissens ist die Stimme Gottes in der Menschenbrust. So O. Pfleiderer: „Die hervorbringende Ursache für die psychologische Erscheinung des Gewissens liegt weder im Menschen noch in der Natur, sondern im heiligen Willen Gottes. Das Gewissen ist also das Bewusstsein der von Gott im endlichen Geistesleben gesetzten eigenen (geistigen) Bestimmtheit desselben, somit allerdings eine Offenbarung des heiligen Gotteswillens im Menschen.“ [1]) D. Schenkel macht es gar zum „religiösen Centralorgan“ des Menschen [2]), und J. Köstlin meint, dass wir in ihm das Gefühl des Unbedingten haben, ja dass es selber das Gefühl des Unbedingten, Absoluten sei, das in ihm mit ursprünglicher, über unsere Willkür schlechthin hinausliegender Kraft unser Innerstes ergreift, und sieht gemäss seinem Begriff des Religiösen, wonach das Moment der sittlichen Selbstbestimmung von Hause aus ihm innewohne und eine innige Wesensverwandtschaft mit dem Sittlichen begründe, in dem Gewissen den gemeinsamen Lebensboden für das Walten beider Geistesmächte „einen Punkt, wo Sittliches und Religiöses als mit einander eins zu setzen ist“ [3]).

Es ist nun für unsere Frage nach einer religionslosen Moral von entscheidender Bedeutung, als was man das Gewissen ansieht, ob als unmittelbare Offenbarung Gottes im Menschen oder als das Organ für das unmittelbare Innewerden des Sollens und der unbedingten Forderung

---

[1]) Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhältnis, 1872, S. 195.

[2]) Christliche Dogmatik, 1858.

[3]) Religion und Sittlichkeit in ihrem Verhältnis zu einander. Theol. Studien u. Kritiken, 1870, Heft I, S. 87.

als solcher, also als das geistige Wesen des Menschen, in dem die sittliche Norm, die in ihm liegt, zur Geltung kommt. Von der richtigen Auffassung des Gewissens hängt auch das richtige Verständnis der Kant'schen Lehre von der Autonomie des Willens ab und ebenso die volle Würdigung der Errungenschaft, die wir ihm durch diese Aufstellung verdanken. Wir sahen eben, wie vielfachen Missverständnissen diese Lehre bereits begegnet ist, wie man durch die Proclamation der Selbstherrlichkeit der Vernunft die christliche Religion empfindlich geschädigt, das Band zwischen Moral und Religion zerschnitten sah. Jedenfalls kann die letztgenannte Wahrnehmung nicht den Anspruch erheben, der Kant'schen Ansicht vollständig gerecht zu werden. Kant sagt: „Diejenigen machen sich das Verständnis der Autonomie und der Sittlichkeit unmöglich, welche nicht aufhören, den Menschen, auch wiefern er Subject des Sittengesetzes ist, als Erscheinung, d. h. als Object psychologischer Beobachtung zu betrachten. Der Wille, welcher als Selbstzweck handelt, bringt das Gesetz seines Handelns selbst hervor. Folglich ist der Mensch, indem er sich dem unbedingten Gesetz unterwirft, genötigt, seinen Willen als autonom, als Producenten des Gesetzes selbst zu denken. Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetz unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbst gesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetz unterworfen angesehen werden muss."[1]) Köstlin[2]) fasst die Lehre Kant's irrig auf, wenn er meint, dass der Mensch das sittliche Bewusstsein, das Gesetz, welches er vorfindet, und zwar als ein über ihm stehendes, aus seinem eigenen Wesen herleite. Kant's Theorie ist nicht das Resultat eines Erklärungsversuches, der nachträglich an dem feststehenden Sittengesetz vorgenommen ist, sondern Autonomie bezeichnet den Inhalt

---

[1]) Kant's WW., her. von Hartenstein, 1838/39, Bd. VIII, S. 60.

[2]) A. a. O. S. 90.

des Sittengesetzes selbst. Indem das unbedingte Gesetz sich an den Willen des Menschen wendet, fordert es ihn auf, sich seiner Autonomie bewusst zu werden; die Macht des Sittengesetzes über das Gemüt entzieht sich aller wissenschaftlichen Erklärung.

Versuchen wir, diese Ansicht, welche das Gewissen als selbständige sittliche Function im Menschen betrachtet, zu rechtfertigen und zu begründen! Sagt doch auch H. Lotze: „Die Anerkennung der eigenen Würde und Heiligkeit sittlicher Gebote führt nicht sofort zu einer religiösen Weltansicht,“ [1]) und C. Schwarz führt in lichtvoller Weise aus: „Und so kann der Wille des Menschen und sein Thun die Fortsetzung der durch den menschlichen Geist vollzogenen Vollendung der göttlichen Schöpfungsthätigkeit genannt werden. Diese Fortsetzung ist eine freie, durch den Willen des Menschen nicht als durch ein selbstloses Medium hindurchgehende, sondern durch ihn gesetzte, weil der menschliche Wille Reflexion in sich ist, nicht ein einfaches Sein, nicht ein Product des göttlichen, ein göttlicher Impuls, sondern ein sich selbst setzender und bestimmender, die gegebene Allgemeinheit, sein eigenes Wesen, erst durch freie That hervorbringender, weil der menschliche Wille sich erst selbst zu dem macht, was seine göttliche Bestimmung ist.“ [2]) Es ist ja eins der schwierigsten Probleme — Ritschl bezeichnet es als „theologische Meisterfrage“ —, die Absolutheit Gottes, sein die Natur und Menschenwelt umfassendes Wirken und Walten mit der dem Menschen eigenen Freiheit des Willens für unser Denken in Einklang zu bringen und dabei die Klippe des Pantheismus und Determinismus zu vermeiden. Manchen schreckt die falsche Apathie gegen Hereinziehung metaphysischer Fragen in theologische Discussionen von der Erörterung dieser eminent wichtigen Frage ab. Gleich-

---

[1]) Grundzüge der Religionsphilosophie, § 79, S. 84.
[2]) Wesen der Religion, 1847, S. 113.

wohl kann ein ernstes Denken diesem Problem nicht aus dem Wege gehen, wenn es nach einer befriedigenden Weltanschauung ringt. Um zur Klarheit zu kommen, müssen wir annehmen, dass Gott seinem absoluten Wesen eine gewisse Einschränkung auferlegen kann, ohne damit aufzuhören, absolut zu sein: Nur so wird dem freien Walten menschlicher Persönlichkeiten Raum gelassen. Man darf deshalb das absolute göttliche Wesen nicht einer blind waltenden, willkürlich schaffenden und vernichtenden Naturmacht vergleichen, sondern muss Gott als das ethische Ideal, als die vollkommen gute Persönlichkeit ansehen. Wir halten uns berechtigt, von einer Persönlichkeit Gottes[1]) zu reden, ohne uns dem Vorwurfe auszusetzen, das höchste Wesen dadurch in die Endlichkeit hineinzuziehen. Unser Reden von Gottes Wesen und Eigenschaften wird sich ja stets auf dem Boden einer gewissen Bildersprache bewegen. Denn infolge unserer endlichen Beschaffenheit, unseres engen Vorstellungskreises, unseres irdisch beschränkten Horizontes können wir nicht in adäquaten Ausdrücken von Gott reden; nur so viel müssen wir zu erreichen streben, dass sich in unserem Gottesbegriffe nicht ungelöste logische Widersprüche finden. Gott hat dem Menschen die Freiheit gegeben und fordert, da dieselbe nicht ein Phantom, sondern etwas Wirkliches, Wesenhaftes ist, auch Verantwortlichkeit für seine Handlungen. Mithin, wenn man mit dem Begriff der Willensfreiheit nicht Ernst macht und mit dem Gedanken, dass der Mensch in seinem sittlichen Selbstbewusstsein selbständig dasteht, autonom ist, wenn man beispielsweise die Lehre von der Erbsünde irrig versteht als Imputation unbewusst begangener Sünden und nicht vielmehr als eine Depravation menschlicher Natur, die doch erst durch bewusste Zustimmung des Willens zur Sünde werden kann,

---

[1]) Vgl. dazu A. Vinet: „Essais de philosophie morale et de morale religieuse.“ 1837. Introduction pag. XIII—XIV.

und die grossen christlichen Erlösungsgedanken nur nach juridischem Schema denken kann, so kann man dem Determinismus und Fatalismus mit ihren Consequenzen nicht entgehen. Wenn die Reformation das Sittengesetz in dem Willen Gottes begründete, Kant dasselbe als das Gesetz der menschlichen Freiheit erkennen lehrt, so liegt zunächst ein offenbarer Widerspruch vor, dessen Lösung wir nachher versuchen werden. Jedenfalls hat es seine Berechtigung, das Sittengesetz als die Form anzuerkennen, in welcher man die eigene Freiheit bethätigt. „Erst bei dieser in dem Gedanken der Autonomie ausgesprochenen Auffassung des Sittlichen ergiebt sich ein Begriff der Schuld, der die Möglichkeit ausschliesst, durch einen sachlichen Schadenersatz dieselbe gut zu machen. Somit wird erst durch den Gedanken der Autonomie das religiös-sittliche Problem der Schuld und des Schuldbewusstseins in dem Gesichtskreise der Theologie festgehalten, wozu die Mittel der altprotestantischen Orthodoxie der Aufklärung gegenüber nicht ausgereicht hatten.“ [1])

Wir werden also nicht sagen dürfen, dass das Geheimnisvolle, wodurch das Sittengesetz sich in der Menschenbrust ankündigt, unmittelbar die göttliche Macht sei, welche wir in der Religion verehren. Der Mensch kann das Sittengesetz befolgen, ohne sich dabei Gottes bewusst zu werden und ohne in persönliche Gemeinschaft mit ihm zu treten ... Wir stellten früher Sittengesetz und Gewissen in eine Verbindung mit einander, wonach es scheinen könnte, als seien beide identisch. Wir müssen uns darüber näher erklären: Das Sittengesetz thut sich im Gewissen des Menschen ursprünglich und zuerst durch ein Gefühl und einen aus diesem Gefühl erwachsenden Trieb und ein inneres Thun kund. Das rügende Gewissen erfährt man als die unbedingte Verurteilung einer einzelnen Handlung, die man vollbracht hat, es ist die

[1]) Herrmann, a. a. O. S. 178 f.

Reaction gegen die Verletzung der sittlichen Norm. Die Äusserungsweise des Gewissens ist nicht religiöser Natur, denn es wäre doch höchst auffallend, wenn die göttliche Stimme nur bei Verletzung, nicht bei Befolgung der sittlichen Norm sich vernehmen liesse, und nach der Schenkelschen Auffassung würde gerade der, welcher durch Verfehlungen sittlicher Art in Gewissensconflicte hineingeführt würde, der reichsten Offenbarung Gottes gewürdigt, was absurd wäre. Ebenso die andere, abgeleitete Form des Gewissens, das gesetzgebende Gewissen, welche den Handlungen und Entschliessungen des Menschen vorangeht, um ihn zur Erfüllung des Sittengesetzes anzuhalten, ist nicht religiöser Natur. Sie kommt erst durch das Hinzutreten der Thätigkeit des reflectirenden Verstandes zu den unmittelbaren Bezeugungen im Gefühl und durch Vergleichung und Combination mit den Gewissenserfahrungen anderer Menschen zu Stande. Also die Herstellung einer unmittelbaren Beziehung religiöser Art zwischen dieser secundären Art des Gewissens zu dem Gesetzgeber des Gewissensgesetzes wäre gewiss als ein salto mortale zu bezeichnen. Unsere Anschauung ist demnach, dass in den Äusserungen des Gewissens dem Menschen sein ideales Ich als eine höhere Macht fordernd gegenübertritt, dass eine Ausbildung der Gewissensfunction, sei es der Individuen, sei es der Gemeinschaft, wohl möglich ist ohne jedesmalige religiöse Motivirung. Die Thatsachen bezeugen laut, dass selbst irreligiöse Menschen, Atheisten, oft in schwere Gewissenskämpfe hineingeführt werden, und andererseits, dass ausgesprochen religiöse Naturen gar oft die rechte Gewissenhaftigkeit, den Tact und die Zartheit des sittlichen Gefühls in bedauerlicher Weise vermissen lassen. Gewiss wollen wir nicht bestreiten, dass sich an diese inneren Erfahrungen, wie sie durch das Gewissen hervorgerufen werden, religiöse Erfahrungen anschliessen können, im Wesen und in der Eigenart des Gewissenszeugnisses liegt dies aber nicht begründet.

Wir haben nun schon des öftern davon gesprochen, wie man irriger Weise Einmischungen religiöser Art in Beziehungen, die dem sittlichen Gebiete vorbehalten sind, versucht hat. So ist es denn notwendig, über den Begriff und das Wesen der Religion Betrachtungen anzustellen. Wir greifen noch einmal zurück auf das, was wir schon oben auseinandersetzten, nämlich auf die Kant'sche Aufstellung des kategorischen Imperativs, der unbedingten Forderung des Sittengesetzes „du sollst". Kant sagt von dem Ursprung der Pflicht: „Es ist nichts Anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligibeln Welt gehört." [1]) Die Begeisterung, mit welcher Kant hier von der Pflicht, von dem Gedanken der Autonomie spricht, sieht Köstlin nach seiner Auffassung Kant's als religiös an und meint, das komme daher, weil das Sittengesetz, das er aus des Menschen eigenem Wesen ableitet, doch im Grunde ein über ihm stehendes sei und auf Gott hinweise [2]). Wir können ihm nicht beistimmen, weil wir im Zusammenhange der Kant'schen Ausführungen keinen Anlass finden, der religiöse Motive wirksam werden lassen könnte. Es ist das rein moralische Gebiet, auf dem wir uns bewegen, und solche begeisterte Ausrufe, wie wir sie je und je bei Kant finden, wenn er von der Pflicht spricht, finden wir ungezählte Male auch bei den modernen Ethikern, vor allem auch bei den Pionieren der ethischen Cultur, die doch als zum Teil gegen die Religion Indifferente, zum Teil als geschworene Feinde derselben weit davon entfernt sind, sich einem religiösen Enthusiasmus hinzugeben.

---

1) Kant, WW., VIII, 214.
2) Köstlin, a. a. O. S. 91.

Worin liegt nun die Eigenart der Religion? Im Unterschied vom Begriff des Sittlichen, bei dem es sich wesentlich um eine Beziehung auf den menschlichen Willen, die menschliche Selbstbestimmung handelt, dreht es sich in der Religion um ein Bestimmtsein des Menschen und um sein Gefühl dieses Bestimmtseins oder der Abhängigkeit von Gott. Die Bestimmung als „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit" des Menschen in seiner Bezogenheit auf Gott ist bekanntlich von Schleiermacher ausgegangen, der die Religion in den Mittelpunkt des geistigen Lebens stellte, und Gemeingut der neueren Theologie geworden. Neuerdings betont vornehmlich die kritische Theologie, zu der Schleiermacher'schen Definition ein neues Moment hinzufügend, in der Religion bei aller Abhängigkeit des Subjects von Gott die Freiheit, in der es sich über Natur und Welt erhebt. R. A. Lipsius erklärt: „Mit dem Innewerden der religiösen Abhängigkeit vollziehe sich die Erhebung über den ganzen Bereich endlicher Abhängigkeit und endlicher Freiheit, zur Freiheit in Gott und zur persönlichen Lebensgemeinschaft mit ihm."[1]) In ähnlicher Weise sagt Pfleiderer: „Das Wesen der Religion ist, sich in Gott wissen und Gott in sich, in Gott eins mit der Weltordnung und durch Gott frei von der Weltschranke."[2]) Wir wollen nicht weiter ausführen, dass ein tieferes Eingehen in die in Rede stehende Frage zu der Erkenntnis führen muss, dass mit dem Gefühl wohl das Hauptmoment in der Religion bezeichnet wird, dass aber diese Beziehung nicht einseitig zu behandeln ist und auch die anderen Seelenvermögen, die theoretische und Willensfunction, mit einbegriffen werden müssen. Ich erinnere nur an die trefflichen Ausführungen,

---

[1]) R. A. Lipsius, Evangelisch-protest. Dogmatik, § 24; vgl. auch Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre S. 8, Philosophie und Religion S. 206.

[2]) Vgl. J. Köstlin, Art. „Religion" in Herzog's R.E., 2. Aufl., XII, S. 649.

die G. Teichmüller[1]) gegeben hat, der gemäss seiner psychologischen Anschauung, wonach im Grunde Gefühl und Willen identisch ist, definirt: „Religion ist diejenige Gesinnung, welche sich dem Gottesbewusstsein zugeordnet in zusammengehöriger Function von Erkenntnis, Gefühl und Handlung symbolisirt."

Jedenfalls, man mag eine Definition von Religion geben, welche man will, und mag irgend eine geschichtliche Religion im Auge haben, von den unvollkommensten Naturreligionen bis zu der vollkommensten, der christlichen Religion, so finden wir, dass der Mensch in der Religion in persönliche Beziehung tritt zu einer Macht, die ihm überlegen ist, nicht zu einem in ihm selbst liegenden Wesensgesetz, nicht zu dem idealen Kern seiner Persönlichkeit. Je nach dem Stande der sittlichen und intellectuellen Ausbildung des Menschengeistes wird das Bild der höheren Macht verschieden ausfallen, denn es liegt entschieden eine tiefe Wahrheit in dem Dichterwort: „Wie der Mensch, so ist sein Gott." Also in der Religion findet sich eine Vereinigung von Abhängigkeit und Freiheit. Eine Religionstheorie, welche das Moment der Abhängigkeit einseitig oder allein geltend machen würde, wäre eine pantheistische. Die Gottheit, wie auch immer gedacht, würde das ἓν καὶ πᾶν sein, die absolute Substanz, der Mensch nur Accidenz. So die Hegel'sche Ansicht, welche die Persönlichkeit des Menschen um ihre wesentlichsten Rechte verkürzt. Denn bei einem völligen, willenlosen Aufgehen des Menschen in Gott kann seine Selbständigkeit nicht erhalten bleiben, das, was das Wesen eines Menschen constituirt, ein bewusst denkender und wollender Geist zu sein, geht verloren. Man würde in diesem Falle nur von einem alles umfassenden und durchdringenden göttlichen Wesen reden können, in welches die Menschenseelen eingegangen wären, worin sie sich aufgelöst hätten.

---

[1]) Religionsphilosophie S. 15—92; speciell S. 92.

Von Seiten der Ritschl'schen Theologie sucht man den sogenannten Mysticismus in der Religion, d. h. die Annahme einer innigen Berührung des göttlichen und menschlichen Wesens im Centrum, im Lebensmittelpunkte der menschlichen Persönlichkeit zu verdächtigen. Ritschl rechnet die mit unio mystica bezeichnete Lebensgemeinschaft zu den „Hallucinationen" und sieht dies Lehrstück als ein heidnisches oder mittelalterliches Erbstück an. Die Anhänger der Ritschl'schen Theologie, besonders Herrmann, werden nicht müde, uns zu versichern, dass wir uns, wenn wir in den Gefühlsregungen religiöser Art einen realen Vorgang im Innersten unserer Seele zu erleben glauben, einer grossen Täuschung hingeben. Derartige Mystik sei die Vollendung katholischer Frömmigkeit, mit der der Protestantismus nichts zu thun haben solle. Vielmehr kann der Christ, so werden wir von Herrmann[1]) belehrt, die volle Wirklichkeit der Religion, das Zusammentreffen mit dem lebendigen Gott im eigenen Bewusstsein nur in geschichtlichem Zusammenhange anerkennen, denn für den Christen vermittelt sich alle Gewissheit, mit Gott in Verkehr zu stehen, lediglich durch den Eindruck der geschichtlichen Person Jesu Christi und durch das Zeugnis der Gemeinde[2]); er setzt der Behauptung, dass man in den Gefühlserregungen, in denen man seine Existenz zu erhöhen meint, wirklich Gott empfinde, einen „unbesieglichen Zweifel" gegenüber. Das religiöse Erlebnis endige zwar immer im Unaussprechlichen, doch könne man das Unaussprechliche der Religion nur haben in unlöslicher Verbindung mit dem, was sich in Worte fassen lasse; ohne dies würde dem Vorgang die christliche Bestimmtheit und das Bewusstsein der Wahrheit fehlen. Nichts könne dem Menschen Offenbarung sein, als was ihn wirklich zum Verkehr mit Gott erhebt, und das könne durch

---

[1]) Der Verkehr des Christen mit Gott, 2. Aufl., 1892, S. 13–43.
[2]) R. A. Lipsius, Die Ritschl'sche Theologie, 1888, S. 23.

verschwommene, nebelhafte Gefühlserregungen nicht geschehen. Das Leben in der Gemeinschaft mit Gott verlaufe nicht auf einem so schlüpfrigen oder schwankenden Boden, sondern entfalte sich in bestimmten, klar umrissenen Glaubensgedanken.

Nun giebt es ja, das wollen wir gewiss nicht bestreiten, auch eine falsche Mystik; darüber giebt eine geschichtliche Betrachtung einen unzweideutigen Ausweis; und gewiss sind so manchmal die Seelen, die voll Wonne und Seligkeit im Meere des Absoluten unterzugehen meinten, Opfer täuschender Gefühlsempfindungen geworden. Doch abusus non tollit usum. Principiell das mystische — wir meinen im edlen, echten Sinne — Element aus dem Umkreise der religiösen Erfahrungen des frommen Subjects verdrängen zu wollen, ist zum mindesten ein äusserst bedenkliches Unternehmen. Abgesehen von klaren und deutlichen Schriftzeugnissen, die gewiss die Berechtigung mystischer Versenkung in die göttliche Liebe nicht in Zweifel lassen, wenn man an die innersten Erlebnisse des frommen Gemütes, wie sie ihm in stillen, geweihten Stunden zu teil wurden, appellirt: sollen das wirklich nur Irrwege einer erregten Phantasie, nur Augenblicke angenehmer Selbsttäuschung gewesen sein, und soll der im Innern ergriffene Mensch ekstatisch sich in ein Hineingehen und Aufgehen im göttlichen Wesen nur künstlich hineingesteigert haben? Unsere Meinung ist, dass mit der Elimination des mystischen Elements aus dem Zusammenhange religiösen Gefühlslebens eine Durchschneidung des Nervs religiösen Lebens gleichbedeutend ist. Um unter vielen nur einen zu nennen, so steht uns als beredter Anwalt einer recht verstandenen religiösen Mystik Lipsius, „der routinirte Schiedsrichter in allen Fragen der Religionsphilosophie und systematischen Theologie“ [1]) zur Seite. Er

---

[1]) So nennt ihn M. Reischle in „Die Frage nach dem Wesen der Religion“.



hat den strittigen Punkt in eingehender Weise untersucht und nach unserer Überzeugung den eigentlichen wunden Punkt der Ritschl'schen Theologie gekennzeichnet. Wie es objectiv zugehe, dass der göttliche und der menschliche Geist in ein und demselben unteilbaren Geistesacte sich auf einander beziehen können, bleibt unbegreiflich. Die in Hegel'schen Kreisen herrschende Ansicht, wie sie z. B. Biedermann kundgiebt, wonach die Bethätigung des göttlichen Geistes im Menschengeiste einfach mit der Immanenz der logischen Wahrheit im menschlichen Geistesleben zusammenfalle, muss notwendiger Weise zur Verwerfung des religiösen Mysteriums führen. Doch abgesehen von dieser Ansicht, die aus der Gesamtanschauung des Hegelianismus resultirt, vor allem aus seinem Pantheismus verständlich wird, warum soll das Mystische in der Religion als aller echten Frömmigkeit eigen, als ein verborgenes Leben in Gott, zu verwerfen sein? Dass das Verhältnis des Menschen zu Gott hierbei ethisch vermittelt gedacht werden muss, ist freilich selbstverständliche Voraussetzung, denn bei rein physischer Vermittelung würde man zu einer pantheistischen Naturmystik gelangen, die man ja nicht auf eine Stufe mit dem echt religiösen Verhältnis der Seele zu Gott stellen wolle. Die wahre Mystik stellt sich dar als Gefühlserregung religiöser Art, als Wahrnehmung des Unendlichen und Sehnsucht nach ihm, und hierin findet auch Max Müller den Kern der Religion [1]). Und mit Recht hat Krauss gesagt: „Wenn der directe persönliche Verkehr der Seele mit ihrem Gott keine Realität ist, so ist alle Theologie Phantasterei."

Das vorliegende Problem ist das Problem des religiösen Vorgangs überhaupt. Und in diesem muss doch die göttliche Einwirkung auf den Menschengeist, soll sie nicht in der Luft hängen, nicht magisch als übernatür-

---

[1]) Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion, S. 26 u. a.

liche Belehrung, ohne Anknüpfung im menschlichen Geistesleben, sondern psychologisch vermittelt gedacht werden, so dass Offenbarung und Religion als Correlatbegriffe angesehen werden müssen, „die Offenbarung als der objectiv-göttliche Grund, die Religion als die subjectiv-menschliche Folge innerhalb eines und desselben geistigen Vorgangs“ [1]). Das innere Erlebnis des religiös afficirten Subjects lässt sich als Erfahrungsthatsache im Bereiche frommen Gefühls für den reflectirenden Verstand nur schwer und nur annäherungsweise beschreiben. Das liegt einmal in der Eigenart jedes der Seelenvermögen, Denken, Fühlen und Wollen, begründet, sodann darin, dass dasselbe die Form unseres Wissens transscendirt und nicht ohne Rest in die Verstandesbegriffe eingehen kann, endlich darin, dass die letzte Ursache unserer Erscheinungswelt überhaupt und unseres Geisteslebens insbesondere für eine exact wissenschaftliche Erkenntnis unzugänglich bleibt und immer nur von der idealen Anschauung in Bildern und Gleichnissen bezeichnet werden kann. Wir wollen uns also das Mysterium in der Religion nicht nehmen lassen, sondern es als Thatsache innerster Erfahrung frommer Christen trotz aller Einreden und Verdächtigungen festhalten. Es bleibt dabei: „Dieser mystische Glaube in seiner Innerlichkeit, Gotterfülltheit und Seligkeit hat in sich die gewisseste Gewissheit, weil er in seiner unmittelbaren Berührung des Subjects mit dem göttlichen Inhalt, in dem unmittelbaren sich-Bezeugen Gottes im Innern des Menschen, die Grundlage aller religiösen Gewissheit ist.“ [2])

Es fragt sich nun, wie haben wir uns, soweit es eben für unseren Verstand möglich ist, den religiösen Vorgang im Gemüte des Menschen vorzustellen? Also zunächst als eine Berührung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen Geiste, ein Erschliessen des letzteren für die Ein-

---

[1]) Lipsius in seiner Dogmatik § 53.

[2]) Schwarz, a. a. O. S. 63.



wirkung des ersteren, als einen Zustand der Abhängigkeit des Menschengeistes und doch zugleich der Freiheit. Würde der menschliche Geist in dem religiösen Acte von dem Absoluten absorbirt, so könnte man von Freiheit nicht reden, weder von einer religiösen noch sittlichen Freiheit. Und hier findet sich nun wieder eine Differenz der Ansichten, die für unsere Frage: „Ist eine religionslose Moral möglich?" von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist. In der That müssen beide Momente, Abhängigkeit und Freiheit, in gleicher Weise betont werden. Der Mensch, der in seinem Innern den Einflüssen höherer Art ausgesetzt ist, besitzt die Selbständigkeit, sich diesen Einflüssen gegenüber zu bestimmen. Das bewusste Hingeben an ein höheres, göttliches Wesen, das Eintreten in die Gemeinschaft mit ihm, ist ein Willensact, der in jedem religiösen Vorgang, soll er diesen Namen verdienen, eingeschlossen sein muss. Ist nun diese Freiheit eine religiöse oder sittliche Freiheit? Treffen also beide Functionen, Religion und Sittlichkeit, schon in jedem religiösen Bewusstseinsmomente zusammen? Wir glauben hier die religiöse Freiheit von der sittlichen bestimmt unterscheiden zu müssen im Gegensatz gegen Köstlin's Ausführungen: „Während die sittliche Freiheit die Kraft ist, dem Sittengesetz gemäss sich selber zu bestimmen und vermöge dieser Selbstbestimmung unabhängig von all' den Mächten der Welt, die ihn daran hindern können, seine sittliche Aufgabe in der Welt zu vollbringen, besteht das Wesen der religiösen Freiheit des Menschen in der unmittelbar von Gott in ihm geweckten Kraft, der Welt mit dem Bewusstsein gegenüber zu treten und gegenüber zu stehen, dass er trotz aller ihrer Anfechtungen und insbesondere, trotzdem er seine sittliche Aufgabe in der Welt noch lange nicht vollendet hat, in dem Hingegebensein an Gott die Gemeinschaft mit Gott selig geniessen kann." [1])

---

[1]) Worte von Graue, a. a. O. S. 399.

Ursprünglich und unmittelbar ist ja doch Religiosität Verhältnis des Menschen zu einer höheren Macht, die Einbeziehung der Welt in dieses Verhältnis kommt erst abgeleiteter Weise zu Stande, insofern man darüber reflectirt — und auf höheren Stufen der Religion wird die Reflexion ausgebildeter sein als auf den niederen —, dass die Welt, in die wir hineingestellt sind und von deren Einflüssen wir uns abhängig fühlen, der höheren, göttlichen Macht unterworfen und darum auch dem religiösen Subject, welches durch die Religion zum selbstbewussten, persönlichen Wesen erwacht, das seinem Personleben nach dem Causalzusammenhang nicht unterworfen ist, dienstbar ist. Dass durch den Genuss der Gottesgemeinschaft auch sittliche Kräfte ausgelöst werden können, bestreiten wir nicht; und dass wir hier, auf dem Lebensboden der Religion, oftmals der Sittlichkeit, als wesensverwandt, nicht identisch mit ihr, begegnen, ergeben uns die Thatsachen des religiösen Bewusstseins, wenn wir sie eingehender beobachten. Nur so viel wollten wir behaupten, dass man nicht berechtigt ist, in jedem religiösen Acte schon ohne weiteres das sittliche Moment eingeschlossen zu finden; und dass der Mensch in der religiösen Freiheit sich seiner Unabhängigkeit von der Welt und seiner Geborgenheit in Gott um so klarer und reiner bewusst ist, je rückhaltsloser und vollständiger sein Hingegebensein an Gott, seine Gottgelassenheit ist.

Wir sahen oben, dass Ritschl samt seiner Schule die Annahme eines religiösen Mysteriums perhorrescirt und damit die Religion in ihrem Herzpunkt trifft. Die Stellung, welche diese Schule zur Religion einnimmt, ist eine ähnliche, wie schon Kant hatte. Entnimmt doch Ritschl die erkenntnistheoretische Grundlage seines Systems neben Lotze der Hauptsache nach Kant, und sein Schüler Herrmann steht ja völlig auf Kant's Schultern.

Nach Kant ist nun Religion die „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“, sie stellt sich demnach

als eine Reduction auf das moralische Bewusstsein dar. Der Inhalt des sittlichen Bewusstseins, das Sollen, die Pflicht, ist Gegenstand unmittelbarer innerer Gewissheit; und von dem Subject als autonomen aus führt das Postulat der praktischen Vernunft, dass in dem höchsten Gute die Tugend mit der Glückseligkeit verknüpft sei, auf einen Gesetzgeber, der Urheber sowohl der Natur als des Sittengesetzes ist und das höchste Gut realisirt, auf Gott. Mithin kommt die Beziehung auf Gott erst nach vorhergegangener Reflexion zu Stande, und dazu ist diese Beziehung nicht verwirklicht in persönlicher Gemeinschaft mit Gott, vielmehr ist sie ganz intellectualistisch aufgefasst, so dass die Religion nur als Anhängsel der Moral erscheint. Dass die Religion auf diese Weise nicht zu ihrem Rechte und zu der ihr zukommenden Bedeutung gelangt, liegt auf der Hand. Mit diesen Kant'schen Ansichten hängt es nun zusammen, wenn wir in fast allen Kundgebungen der Ritschl'schen Schule das religiöse Moment in den Hintergrund gedrängt, das moralische dagegen in den Vordergrund geschoben sehen, so dass wir verstehen können, dass man oft den Vorwurf des Moralisirens gegen die Ritschlianer geschleudert hat. Ein solches moralisirendes Element zeigt sich darin, dass man die Religion nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zur Verwirklichung sittlicher Ideen betrachtet. Das besagt die Ritschl'sche Formel, dass der Mensch seinen sittlichen Zweck zugleich als den Zweck Gottes erkennen soll, wodurch offenbar der göttliche Zweck dem sittlichen Zweck des Menschen untergeordnet wird. Auch Herrmann spricht davon, dass die religiöse Mystik ein Unding sei, weil in dies geheimnisvolle Innenleben sittliche Zusammenhänge nicht hineinreichen, und glaubt, sich die Gottesidee nur in einem Zusammenhange sittlicher Ideen vergegenwärtigen zu können. Nun, sieht man die Religion nur als dienendes Mittel für die Sittlichkeit an, so würdigt man sie herab. Und glaubt man denn, wenn wir in den

Zustand sittlicher Vollendung eingetreten sein werden, dass dann die Religion, die innige Gemeinschaft mit Gott, das anbetende Versunkensein in ihm überhaupt überflüssig sei? Mit Recht sagt daher Lipsius: „So lange der Mensch religiös sein will, um seinen sittlichen Selbstzweck zu erreichen, steht er nur an der Schwelle der vollkommenen Religion, hat ihr innerstes Heiligtum noch gar nicht betreten.“ [1] [2]) So begegnen wir bei Ritschl und seinen Anhängern auf Schritt und Tritt einem Verflüchtigen der Religion, einer Entleerung ihres Inhalts, einer Herabsetzung ihrer centralen Bedeutung. Indes die Erfahrungen sprechen wohl dafür, dass für den Menschen in Lebenslagen, wo er der Verzweiflung nahe ist und nach einem festen Stützpunkt sucht, die Vergegenwärtigung seines sittlichen Lebenszweckes nur eine morsche Krücke in seiner Hand ist; und nur die Belebung und Erneuerung des vielleicht fast erstorbenen Verhältnisses zu Gott, das Ergreifen der Vaterhand, die bergende Zuflucht unter den Flügeln dessen, der da sagt: „Wer mich siehet, siehet den Vater“ kann ihn wahrhaft retten und sein Leben auf einen festen Grund stellen.

Wir können uns nun damit nicht einverstanden erklären, wenn man behauptet, von Religion könne bei einem Subject nur dann die Rede sein, wenn sich dasselbe durch Anregung des Sittengesetzes zu einer selbständigen, sittlichen Persönlichkeit und damit zugleich über das causale Geschehen erhebt. So lange der Mensch in seinem Innersten, seinem Selbstgefühl der unbedingten Forderung des Sittengesetzes nicht inne geworden oder sich ihm zu entziehen suche, komme er als Subject wie der Sittlichkeit, so auch der Religion noch gar nicht in Betracht; er sei nur Naturwesen und habe sich dem grossen Reich der Zwecke, der intelligiblen Welt, durch sittliche Selbst-

[1]) Lipsius, Philosophie und Religion, S. 223.

[2]) Vgl. auch „Religion und Moral“, ein Wort wider die ethische „Gegenwart“, Gotha 1892.

erhebung noch gar nicht eingereiht. So sei es auf der Stufe der Naturreligionen der Fall, die, weil dem Menschen der ethische Charakter fehle, eigentlich noch gar nicht als Religionen zu bezeichnen seien [1]).

Es mag ja sein, dass die Vorstellungen über das höhere Wesen, dem man auf den niederen Religionsstufen seine Verehrung bezeugt, noch sehr vage sind, dass hier Gott und Natur sich unaufhörlich vermengen und dass ursprünglich die Furcht vor den gewaltigen Naturmächten, die dem Menschen seine Ohnmacht zum Bewusstsein kommen liessen oder die Hoffnung, durch Opfer, Gebete die grollende Macht über sich zu beschwichtigen, ihn in die Religion hineintrieben, und dass wir hier nur Rudimente oder gar Carricaturen der wahren Religion wahrnehmen; aber Religion haben nach unserer Ansicht die Naturvölker doch. Denn, so ungeklärt und unreif auch die sittlichen Anschauungen noch sein mögen, der Mensch fühlt sich abhängig von der ihm überlegenen Macht und sucht sich mit ihr ins Einvernehmen zu setzen; und dieses Verhältnis ist religiöser Art. Darum müssen wir also die Behauptung als irrig bezeichnen, der religiöse Bewusstseinsact setze eine Person als sittliche eo ipso voraus, ebenso die Behauptung, dass die dem Menschen weit überlegene Macht durchaus ethisch gedacht sein muss. Es setzt schon eine hohe sittliche Entwickelung des Menschengeistes voraus, welche ihre ethischen Anschauungen auf das göttliche Wesen überträgt; und auch die vollkommenste Religionsstufe braucht sich nicht einmal immer „die Gottesidee in einem Zusammenhange sittlicher Ideen zu vergegenwärtigen". Ist nicht Gott auch die Allmacht, der Inbegriff aller Vollkommenheiten, der Wahrheit?

Wir haben in diesem Zusammenhange noch zu reden von den objectiven religiösen Acten und Hand-

---

[1]) Vgl. z. B. Herrmann, Die Religion u. s. w., S. 212, S. 250 ff. u. a.



lungen. In Hegel'schen Kreisen ist die Ansicht verbreitet, die auch Pfleiderer zu der seinigen gemacht hat, dass die Erscheinung des Sittlichen in der sittlichen Welt der Erscheinung der Religion in der Kirche vorgehe, und man sucht uns zu belehren, dass die Philosophie die Wahrheit besitze, die Religion aber nur den Wert einer Vorstellung habe, dass demnach folgerichtig die Religion der Philosophie sich unterzuordnen, schliesslich in ihr aufzugehen habe. Denn, sagt man, die kirchliche Vorstellungswelt habe nur die subjective Wahrheit eines Sinnbildes, die Wissenschaft aber als Product des sittlichen Erkennens habe es mit dem objectiven Wesen der Dinge zu thun; deshalb sei es sehr erklärlich, dass die kirchlichen Handlungen und die ihnen zu Grunde liegenden Gedanken in Dogma und Bekenntnis je länger, je mehr mit der Wissenschaft in Conflict geraten müssen [1]). Und im Anschluss daran hat bekanntlich Rothe behauptet, dass durch jede Handlung der Frömmigkeit, die nicht eine wirkliche Förderung des göttlichen Weltzwecks mit sich bringe, also keine sittliche sei, durch jede Handlung, die ihr Motiv lediglich in dem Verlangen habe, Gott dadurch zu ehren uud zu erfreuen, die Frömmigkeit ins Magische umschlage und sich mit dem Scheine der Verdienstlichkeit umkleide.

Nun ist es ja nicht in Abrede zu stellen, dass die kirchlichen Vorstellungen, wie sie in Dogma und Bekenntnis fixirt sind, adäquate nicht sein können. Denn die Anschauungen und Vorstellungen des Menschengeistes von Gott und seinem Verhältnis zu Welt und Mensch müssen, da der endliche Geist die Schranke des Transscendenten nicht übersteigen und eine objective Darstellung des Dinges an sich nicht geben kann, sondern seine der Erscheinungswelt entnommenen Kategorien auch auf Dinge der intelligiblen Welt anwendet, notwendiger Weise das

---

[1]) O. Pfleiderer, Moral und Religion, S. 214 u. 224.

Gepräge der Unvollkommenheit ihres Ursprungs, des auf die Erscheinungswelt beschränkten Menschengeistes tragen. Dieselben werden, da bei dem Entwurf des Gottesbildes die Phantasie als religiöses Organ in Action tritt, unter sinnlichem Anschauungsbild vorgestellt werden. Dem Menschen kann es nun nicht gleichgültig sein, ob dies Bild so oder anders ausfällt, denn nicht sowohl der reflectirende Verstand, als vielmehr die Bedürfnisse des Gemütes sprechen hierbei entscheidend mit. Und da es gar nicht die Absicht des über Gott, Welt und Mensch reflectirenden religiösen Subjects sein kann, das unvermeidlich in seine Anschauungen sich eindrängende subjective Element mehr und mehr auszuscheiden, wie es die Wissenschaft thut und thun muss, wenn sie fortschreiten will, so kann es nicht nach Herausbildung möglichst abstracter Schemata streben, da hierdurch das Leben der Religion selbst ertötet werden würde. Man könnte hierin einen Nachteil religiösen Reflectirens sehen. Derselbe ist aber nur scheinbar. Denn auch die Wissenschaft, so prätentiös sie auftritt und so unfehlbar sie sich geberdet, kann als exacte Wissenschaft nur die Dinge der Erfahrung erkennen, beschreiben, gruppiren. Will sie die der Empirie gezogene Schranke überfliegen, so arbeitet sie nur mit mehr oder minder wahrscheinlichen Hypothesen und kann nicht mehr den Anspruch auf strengste Wissenschaftlichkeit erheben; denn für die Behauptungen, die sie auf diesem unsicheren Boden aufstellt, können stricte Beweise gar nicht mehr geführt, kann eine Controlle für die Haltbarkeit ihrer Aussagen gar nicht mehr geübt werden; oder aber, wenn sie das nicht zugiebt und ihre Resultate für ausgemachte Wahrheit ausgiebt, so ist sie nicht ehrlich. Man braucht darum noch kein Feind metaphysischer Speculation zu sein, wenn man bei manchen wissenschaftlichen Aufstellungen seine Zweifel äussert. Zudem kann auch die Wissenschaft des subjectiven Elements nicht entraten. Zwar wird sie bestrebt sein, dasselbe fortschreitend aus ihren Ge-

dankenreihen zu eliminiren, dennoch ist mit den allgemeinsten Aussagen für das eigentliche Verständnis nicht viel gewonnen. Die Frage nach dem letzten Grund und Zweck der Dinge beantwortet die Wissenschaft nicht mit ihren Mitteln, sondern löst sie durch unbeweisbare Aussagen subjectiver Art und wendet auch für diese sinnlich-bildliche Ausdrücke an. So können wir nicht zugestehen, dass den wissenschaftlichen Aussagen, soweit die letzten und höchsten Fragen des Daseins in Betracht kommen, mehr objective Wahrheit innewohnt als den religiösen. Vielmehr sind wir der Meinung, dass das religiöse Gemüt mit dem in der religiösen Beziehung zu Gott gegebenen Bewusstsein um die höchsten Realitäten und den hierauf sich gründenden Darlegungen der Wahrheit um ein Bedeutendes näher kommt als die Wissenschaft. Nach unserer Ansicht darf sich weder die Wissenschaft in eitler Vornehmthuerei von dem Gebiete der religiösen Erfahrungen ausschliessen, als wären diese nur Illusionen, ausser Correspondenz mit der Wirklichkeit, noch ihr das Recht bestritten werden, an den religiösen Vorstellungen Correcturen vorzunehmen. Denn sobald das fromme Gemüt aus seiner Unmittelbarkeit heraustritt und in objectiven Vorstellungen sich über die Thatsachen des frommen Bewusstseins Rechenschaft geben will, so muss es die anderen Geistesfunctionen, vor Allem die theoretische, in seinen Dienst nehmen. Und es wird sich gefallen lassen müssen, dass die Denkgesetze auch hier ihre Anwendung finden und etwaige Widersprüche durch logisches Denken beseitigt werden. Werden so beispielsweise in die Gottesidee Begriffsmomente hineingetragen, die wegen ihrer inneren Widersprüche den Gottesbegriff als unvollziehbar erscheinen lassen, so ist einem gesunden Denken die Berechtigung zuzugestehen, die disparaten Vorstellungen aus ihrer unklaren Vermischung herauszunehmen und Harmonie und Einheitlichkeit der Anschauung hervorzubringen. Und so ist es verkehrt, die Gebiete des religiösen und wissenschaftlichen

Denkens getrennt, für sich, zu cultiviren, unbekümmert um die Widersprüche, die zwischen ihnen hervortreten, vielmehr unabweisbare Aufgabe, sie in höherer Einheit, in einem das wissenschaftliche Denken wie die Bedürfnisse des Gemüts gleicher Weise befriedigenden Weltbilde zusammenzuschliessen. Wir können uns nicht für Bestrebungen erwärmen, die darauf ausgehen, die religiösen Aussagen als blosse „Werturteile", und demnach, wenn Glaube und Wissen in Conflict kommen, als ein noli me tangere zu behandeln. Damit stellt man sich selbst ein Armutszeugnis aus, indem man den Gefühlen der Furcht Ausdruck giebt, als könnte die Wissenschaft die Unhaltbarkeit der religiösen Vorstellungen nachweisen und die schöne Glaubenswelt, in der man lebt, zerstören. Nein, das brauchen wir nicht zu befürchten, weil wir das Zutrauen haben, dass die Glaubensvorstellungen nach Inhalt und Form die Kritik des Denkens nicht zu scheuen haben, wenn anders dasselbe nur die wirklich sicheren Ergebnisse der Wissenschaft mit jenen Vorstellungen in Einklang zu bringen versucht. Ein Verzweifeln an der Lösung dieses Problems, das Eingeständnis der Unmöglichkeit derselben, wäre gleichbedeutend mit dem Verzicht, die Natur und die Geisteswelt als Schöpfung eines unendlichen Geistes zu verstehen [1]).

Aus den angeführten Gründen können wir der These nicht beistimmen, dass die Erscheinung des Sittlichen in der Welt den Vorrang haben solle vor der Erscheinung der Religion in der Kirche. Man sagt, eine Handlung könne nur so weit einen Wert haben, als sie dem grossen Zwecke Gottes diene, also sittlichen Charakter habe. Eine solche Äusserung geht aus der Ansicht hervor, dass die Religion nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Erreichung sittlicher Zwecke

[1]) Vgl. hierzu die beachtenswerten Ausführungen in der Preisschrift von C. Stange: „Die christliche Ethik in ihrem Verhältnis zur modernen Ethik." Paulsen, Wundt, Hartmann, 1892. S. 71 ff.

ist. Nur folgerichtig ist es gedacht, wenn man eine Cultushandlung, die eine Selbstdarstellung der Religion ist und keine unmittelbare sittliche Absicht verfolgt, als unnütz ansieht. Wir müssen es indes nach unseren oben gegebenen Ausführungen als eine Herabwürdigung und Entwertung der Religion ansehen, wenn man sie zum Hülfsmittel für die Sittlichkeit herabdrückt. Dann hätte allerdings die kirchliche Handlung keine Existenzberechtigung, denn in ihr übt der Mensch direct keinen versittlichenden Einfluss auf die Welt und Menschen aus. Man wird sich im Cultus des innigen Verhältnisses bewusst, in dem wir zu Gott stehen, man giebt den religiösen Gefühlen, die das Innerste bewegen, in den entsprechenden Handlungen Ausdruck. Und zwar thut man dies nicht in der Absicht, auf Gott irgend einen bestimmenden Einfluss auszuüben, sein Wohlgefallen zu erwerben, sondern weil es Bedürfnis des frommen Gemüts ist, mit Gleichgesinnten und Gleichgestimmten Gott anzubeten und in seiner Gemeinschaft auszuruhen. Also nicht eudämonistische Motive liegen zu Grunde. Trotzdem sind die Cultushandlungen nicht ohne Nutzen und Frucht, sondern haben eine grosse Bedeutung. Denn ein rechter Gottesdienst, eine Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, wo das höchste Wesen sich in Gnaden herablässt, in den Menschengeist einzutreten, und der Mensch in dieser Berührung mit dem Absoluten die Seligkeit geniesst, muss notwendiger Weise für die Läuterung, Vertiefung, Verinnerlichung des religiösen Lebens von grossem Einflusse sein. Und zu dieser directen Einwirkung auf das innere Leben des Gläubigen kommt eine indirecte. Haben die Cultushandlungen auch nicht den eigentümlichen Wert der praktischen Bethätigung der Sittlichkeit — denn eine unmittelbare Förderung der sittlichen Zwecke resultirt daraus nicht —, so ist doch in ihnen dem innersten Centrum eine Anregung gegeben, die ganz natürlich auch der umgebenden Natur und Menschenwelt gegenüber in sittlicher Bethätigung zum Ausdruck

kommen wird. Denn wir sahen schon, wie in der unio mystica, die zunächst rein religiöser Natur ist, auch sittliche Kräfte und Triebe frei werden. Das Erste und Grundlegende ist aber die Hebung des religiösen Lebens, demgemäss dem zwecksetzenden Willen Gottes eine einzigartige Bedeutung zugewiesen ist. Es kann also das religiöse Fühlen und Handeln nie ersetzt werden durch sittliche Gesinnung und Bethätigung. Religion und Moral haben beide ihren besonderen Wert. Und nie wird die Zeit kommen, wo die Kirche, die organisirte religiöse Cultusgemeinschaft, aufgehen wird im Staate der auf sittlicher Grundlage ruhenden, durch Rechtnormen geregelten Organisation des gesamten Volkslebens, wie Rothe will. Das Urteil ferner, dass man in den kirchlichen Handlungen — natürlich in rechter Weise ausgeübt — eine magische Einwirkung auf Gott ausüben wolle, oder dass sich mit ihnen der Wahn der Verdienstlichkeit verbinden könne, fällt in sich zusammen und kann vom Standpunkte wahrhaft christlichen Fühlens und Denkens überhaupt nicht gefällt werden; es wäre nur möglich auf einer der vorchristlichen Religionsstufen, etwa im Judentum, oder auch im Katholicismus, der ja in vielen Stücken von der Höhe christlicher Anschauung auf niedere Stufen zurückgesunken ist.

Unsere bisherigen Ausführungen über Religion haben uns gezeigt, dass in ihrem Begriff das sittliche Moment als solches noch nicht enthalten ist. Die Religion hat, wie die Sittlichkeit, ihr eigenes Wesensgesetz. Weiter ist sie Selbstzweck und darf nicht zum dienenden Mittel für die Sittlichkeit herabgedrückt werden. Auf den unvollkommenen Stufen der Naturreligionen bethätigt sich das religiöse Moment vermischt mit egoistischen Motiven. Bei dem vorhandenen Tiefstande des religiösen Lebens werden sittliche Antriebe nur in ganz beschränktem Masse oder gar nicht wirksam, während auf der vollkommensten Religionsstufe, im Christentum, durch die erreichte ideale

Höhe in der Auffassung des religiösen Verhältnisses wie der Gottesidee die in der Religiosität empfangenen tiefen Eindrücke des Göttlichen ganz von selbst ein energisches sittliches Handeln hervorrufen. In der Religiosität zeigt das Gefühl der Freiheit, das Moment der Selbstbestimmung, Wesensverwandtschaft mit dem Sittlichen, und die auf dem Lebensboden der Religion empfundenen Forderungen eines Unbedingten berühren sich nahe mit denen, welche uns im Sittengesetz nahe treten. Gleichwohl ist Religion nicht als moralisches Bewusstsein zu deuten, in welchen Fehler Kant und zum grossen Teil die Ritschl'sche Schule verfiel. Die Religion weist also auf die Moral hin, die Religiosität sucht in moralischem Handeln sich Ausdruck zu geben.

Und hiermit kommen wir dahin zurück, wo wir das moralische Bewusstsein in seiner Autonomie auf sich selbst gestellt verliessen (s. o. S. 178). Wir haben anerkannt, dass das Gewissen eine selbständige sittliche Function ist und gefordert, dass man religiöse Beziehungen in die Gewissensfunction nicht einmischen solle. Dieser von uns anerkannten Autonomie des Sittengesetzes entnimmt nun die concrete Wirklichkeit ihre Motive. Wir finden eine weitverbreitete Sittlichkeit, welche lediglich aus dem Born im Innern der Menschenbrust schöpft und daraus ihre Normen entnimmt, in alter Zeit z. B. der Stoicismus, in neuerer Zeit die Anhänger der Gesellschaft für ethische Cultur. Ohne Zweifel kann man es hierdurch zu achtungswerter Moral bringen. Dennoch kann nach unserer festen Überzeugung das Ideal der Sittlichkeit durch die auf ihre Selbstherrlichkeit gestellte Vernunft nie und nimmer erreicht werden. Die Forderungen eines Unbedingten im Gewissen lassen sich wohl verstehen als die Forderungen der autonomen Vernunft, der idealen Persönlichkeit, doch dürfen wir hierbei nicht stehen bleiben. Dem Menschengeist ist einmal der Trieb, zu forschen, nach Wesen und Grund

der Dinge zu fragen, eingeboren. Er kann bei der Thatsache eines ihm innewohnenden Gesetzes, eines über seine empirische Beschaffenheit weit hinausgehenden idealen Wesens und besseren Ichs nicht stehen bleiben, ohne nach dem Woher? zu fragen. Der Mensch ist doch nicht eine schöpferische Persönlichkeit, die in sich selbst dieses bessere Ich gesetzt hätte. Auch dürfen wir uns nicht einreden, dass der ideale Gehalt unseres Wesens lediglich der Niederschlag eines Evolutionismus rein immanenter sittlicher Tendenzen sei oder, anders ausgedrückt, dass sich die Menschheit im Verlaufe ihrer geschichtlichen Entwickelung erst die Idee festgestellt habe, die nun massgebende Norm für sie ist. Derartiges kann gar nicht nachgewiesen werden, höchstens ohne einen bestimmten Anhalt behauptet werden[1]). Vielmehr drängt sich die Überzeugung auf, dass bei der Gestaltung des sittlichen Bewusstseins im Menschen zwei Factoren beteiligt sind, ein transscendenter und ein immanenter, eine ursprüngliche göttliche Setzung und menschliches Eingehen auf dieselbe in freier Selbstbestimmung. Auf diese Weise ist es möglich, mit demselben Rechte von einer Autonomie wie von einer Theonomie des Willens zu reden. Durch diese Theonomie wird die Autonomie des Willens keineswegs aufgehoben, sondern nur ergänzt und auf ihren letzten Grund zurückgeführt. Das Gesetz, an welches Gott den Menschen bindet, ist die Bestimmung seines eigenen menschlichen Wesens als Geist. Wir meinen also, ohne etwa nun wieder zurücknehmen zu wollen, was wir früher über die Autonomie des menschlichen Willens gesagt haben, dass die Frage nach dem Woher? die Untersuchung fortführen muss, bis sie bei der Constatirung der göttlichen Causalität angekommen ist. Freilich wird zu diesem Schlusse nicht

[1]) Vgl. J. Kaftan, Über neue Moral, Christl. Welt, Jahrg. 1896, Nr. 5: „Was man Humanität nennt, ist ein spätes Gewächs in dem Garten der christlichen Religion. Mit allen Wurzeln, aus denen ihre Kraft und Saft kommt, ist es an diesen Boden gebunden."

immer fortgegangen. Einer der modernen Moralphilosophen will uns belehren, die menschliche Moral könne die höchsten nur möglichen Erfolge in einem Leben ohne Gott erzielen, indem er sagt: „Das praktische Leben und das religiöse Leben sind zwei verschiedene Dinge. Die heisse Sehnsucht nach etwas Übermenschlichem, Jenseitigem, welche in manchem Menschen glüht, diese vermögen die ethische Gesellschaft nicht zu befriedigen; denn ihr Blick ist nicht aufs Jenseits gerichtet, sondern aufs Diesseits, ihr Werkzeug heisst nicht Glaube, sondern Vernunft, ihr Wahlspruch nicht Gott, sondern Menschheit.“ [1]) Man glaubt also, ein Leben, und zwar ein von echter Moralität durchdrungenes Leben, führen zu können ohne Gott. Ist man sich auch nur entfernt der Tragweite dieses Wortes bewusst? Ein Leben ohne Gott ist nur möglich, wenn es einen Gott oder ein Göttliches nicht giebt. Giebt es ein Göttliches, so ist ein Leben ohne Gott unmöglich, denn das Göttliche ist in aller Religion die höchste und allumfassende Macht, das Eins und All, in dem, durch das, zu dem alle Dinge sind. Wie will der Mensch, der staubgeborene Sohn der Erde, sich diesem Walten des Allmächtigen entziehen? Glaubt er denn, er habe sich selbst erschaffen und die Welt, darin er lebt, sei das Erzeugnis seines Willens? Ist es Wahrheit und Wirklichkeit, wenn wir von einer von Gott gegründeten, geleiteten und zu einem göttlich-ethischen Ziele geführten Ordnung der Welt sprechen, so giebt es überhaupt keinen Atheismus. Der Mensch kann theoretisch das Dasein Gottes bestreiten, behaupten, der Begriff „Gott“ sei eine Illusion, die Veranlassung zur Entstehung der Religion in den Wünschen der Menschen, in der Anschauung der eigenen Vollkommenheit, in der Projection und Personification seiner Ideale zu suchen. Aber trotz

---

[1]) F. Jodl, Wesen und Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland, 1893, S. 19.

aller dieser Behauptungen ist Gott nicht aus der Welt geschafft, denn die ungeheuere Realität Gottes hängt gar nicht von unseren Begriffen von ihm ab, sondern diese hängen vielmehr von der Capacität ab, welche die menschliche Seele für das Göttliche hat. Ja „man soll endlich aufhören, zu thun, als ob man Gottes Dasein widerlegt hätte, wenn man zeigt, dass man es nicht theoretisch beweisen, völlig begreifen und widerspruchslos vorstellen kann“ [1]).

Man wird unwillkürlich hier an jenes Wort Hamann's erinnert:

Wie sollte nicht der Herr in seiner Allmacht lachen,
Wenn sich das Nichts zu Was und ihn zu Nichts will machen?

Der theoretische Atheist mag sich von Allem, was Religion heisst und mit Religion zusammenhängt, emancipiren, sein Wissen lediglich aus dieser Welt der Erscheinungen nehmen und eine intelligible Welt leugnen, er mag sich eine Religion ohne Transscendenz, eine „Religion der Humanität“ [2]) construiren, so stellt er nur in Abrede, dass Gott und göttliche Dinge für ihn eine Thatsache sind, an der objectiven Thatsache, dass es einen Gott giebt, kann er nichts ändern.

Und ebenso ist es mit den sittlichen Werten, die in der Welt in Geltung stehen. Seiner autonomen Moral zufolge wird der theoretische Atheist behaupten, dass die sittlichen Begriffe ihren Ursprung lediglich aus dem Menschengeiste herleiten, dass der Mensch der Urheber, der Träger und das Ziel der sittlichen Weltordnung sei, dass er es sei, der in Verwirklichung des ihm innewohnenden Humanitätsideals ein Reich edler, schöner Menschlichkeit, gegenseitiger Achtung und Liebe in diese Welt hineinbaue. Aber müssen wir nicht sagen, dass schon die Anerkennung der Geltung sittlicher Ideen, die Unter-

[1]) W. Bornemann, Christentum und ethische Cultur, 1897, S. 24.
[2]) Wie es P. Natorp in seinem Buche: „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“, 1894, versucht.



scheidung von Gut und Böse, die Wertschätzung des Guten, der Hass gegen das Böse, das Bewusstsein der Schuld, das Gefühl von Reue Beweise sind, dass er sich vor den Gesetzen einer sittlichen Weltordnung beugt und somit dieselben sittlichen Massstäbe und Normen für ihn Bedeutung haben wie für den religiösen Menschen? Ist damit nicht durch die That zugestanden, was man in der Theorie zu leugnen sucht, dass man in praxi das religiöse Moment — und die Annahme einer sittlichen Weltordnung ist religiösen Charakters — nicht entbehren kann?

Gleichwohl möchten wir uns bei dieser entschlossenen Ablehnung alles Religiösen und entschiedener Betonung des Sittlichen die Frage erlauben: Sollte nicht auch in den enragirtesten Atheisten das Gottesbewusstsein wenigstens latent vorhanden sein? Eine christliche Umgebung ist es, in der sie aufwachsen, christliche Eindrücke bietet ihnen die Erziehung dar, Äusserungen christlichen Geistes begegnen ihnen auf Schritt und Tritt, ja die ganze Atmosphäre, in der sie atmen, ist eine christliche, und von all' dem sollte, wenn auch in verborgenen Canälen, ihrem inneren Leben nichts, gar nichts zuströmen? Das ist schwer vorstellbar und im höchsten Grade unwahrscheinlich. Wir können nicht umhin, auch Denen, welche das Evangelium des Atheismus verkündigen, ein wenn auch unbewusstes „Sehnen nach des Lebens Quelle“ und damit einen gewissen Grad von Religiosität zuzuschreiben, „in ihrem Pflichtbewusstsein steht ein Altar für den unbekannten Gott“ [1]) [2]).

Wir müssen aber nun, um zum tieferen Verständnis solcher für den christlichen Standpunkt rätselhafter Erscheinungen wie auch der in den Kreisen der modernen

---

[1]) H. Martensen, Die christl. Ethik, allgem. Teil, 5. Aufl., 1887, S. 27.

[2]) L. Rajaz, Evangelium und moderne Moral, 1898, S. 57: „Das Experiment einer religionslosen Moral ist in unserer Welt unmöglich, es müsste auf dem Mond gemacht werden.“

Ethik verkündigten Moral zu gelangen und hierfür den richtigen Massstab zu finden, einmal weiter ausholen.

Man versteht gewöhnlich unter Moral das sittliche Wirken des Menschen auf den objectiven Gebieten des Lebens, das Durchdringen der Materie mit Geist, das Erfüllen der verschiedenen Lebenssphären mit ethischem Gehalte. Man hält die dem Menschen angeborene geistige Anlage und Empfänglichkeit für sittliche Ideen, die Autonomie seines Willens für ausreichend, um eine Entwickelung durchzumachen, die unter Berücksichtigung und unter Eingehen auf die inneren, durch das Sittengesetz gegebenen Motive wie unter Verwertung der durch die gesamte culturelle Entwickelung der Menschheit festgestellten sittlichen Normen und Massstäbe dem Ziel der Vollendung entgegengeht. Freilich erhebt sich schon hier die Frage: Worin bestehen die sittlichen Normen und Massstäbe? Sie sind zu verschiedenen Zeiten, unter den verschiedenen Völkern andere. Ausserdem herrscht über das Ziel, zu dem es die sittliche Entwickelung bringen soll, nicht entfernt eine Meinung.

Doch abgesehen davon, wir sagen: Das Wirken in den verschiedenen Kreisen des Weltlebens ist doch nur eine Bethätigung der Moral in weiterem Sinne, ist nur ein Wirken auf „peripherischen“ Lebensgebieten. Bekanntlich hat Rothe einen Unterschied zwischen „moralisch“ und „sittlich“ machen wollen, indem er als moralisch die Selbstbestimmung des Menschen auf den ihm objectiv vorgelegten Lebensgebieten, als sittlich aber die im Innersten des Menschen erfolgende Selbstbestimmung, die noch in dem Centrum der Persönlichkeit eingeschlossene, noch nicht zur Bethätigung gelangte gute Gesinnung und Willensrichtung bezeichnet. Diese Unterscheidung ist nicht zur allgemeinen Anerkennung gelangt, und auch wir gebrauchen promiscue „moralisch“, „sittlich“ und „ethisch“. Indes der Gedanke selbst, die Berechtigung, die sittliche Gesinnung von der sittlichen That zu unterscheiden,

ist nicht von der Hand zu weisen, vielmehr zum vollen Verständnis des Moralischen unumgänglich notwendig.

Es ist verkehrt, einen Menschen schon dann als einen sittlichen Charakter zu bezeichnen, wenn er durch energisches Streben nach Verwirklichung der ihm vorschwebenden sittlichen Ideale, durch treue Berufserfüllung, durch Verkündigung und Ausbreitung ethischer Ideen das sittliche Ziel zu erreichen strebt. Ob er in seinem Wirken mit Erfolg gekrönt wird oder nicht, darauf kommt es nicht an. Denn es treten hierbei so mannigfache Factoren in Action, die einen fördernden oder hemmenden Einfluss auf die Wirksamkeit ausüben. Ein an sittlichen Errungenschaften reiches Leben braucht darum noch nicht immer als ein durchaus sittliches bezeichnet zu werden, und umgekehrt, das Misslingen und Fehlschlagen vielleicht vieler anerkennenswerter Bestrebungen bei Aufbietung und Dransetzung der besten Kräfte giebt uns noch keine Berechtigung, ein abfälliges Urteil zu sprechen. Vielmehr kommt es vor Allem darauf an, dass die That hervorgehe aus der Innerlichkeit der guten Gesinnung. Mit Recht sagt Kant: „Es ist überhaupt nichts in der Welt, ja auch ausserhalb derselben, zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werder, als ein guter Wille.“ Es lässt sich sehr wohl denken und ist auch thatsächlich oftmals der Fall, dass das concrete sittliche Wirken uns über die innere Verfassung des Betreffenden gar sehr täuschen kann. Das ist daraus zu erklären, dass die Gebiete des weltlichen Handelns ihre eigenen Gesetze haben, dass zu dem Wirken in ihnen nicht sowohl die innere sittliche Ausstattung des Menschen, als vielmehr äussere Factoren in Betracht kommen. Die Bildung der allgemeinen Intelligenz, des ästhetischen Lebens, der praktischen Fähigkeiten, also die Pflege von Wissenschaft, Kunst, der staatlichen und rechtlichen Institutionen, kurz die Cultur im umfassendsten Sinne, hängt in weit höherem Masse von dem eigenen

Wesen und den Grundbeziehungen des mannigfaltigen und verschiedenartigen Stoffes und den hierin liegenden Gesetzen und Regeln ab, als von jenem Centralpunkte des Menschen, in welchem die sittlichen Forderungen ergehen, die zum guten Handeln bestimmenden Motive wirksam werden. Diese Aufgaben des äusseren Lebens erfordern zu ihrer Lösung durchaus nicht einen in seinen Grundmotiven sittlichen Willen; und es lässt sich wohl denken, dass die Anlage und sorgfältige Ausbildung der natürlichen Kräfte eines Subjects, wenn auch ein auffallender Mangel innerer Gediegenheit sich findet, demselben für das Wirken auf jenen weltlichen Gebieten eine grössere Tüchtigkeit verleiht, als sie ein anderer besitzt, bei dem die natürlichen Gaben hierfür mangelhaft sind, bei dem aber die sittlich gute Gesinnung in hohem Grade das innere Leben beherrscht und bestimmt.

Nun werden wir aber auf allgemeine Zustimmung rechnen können, wenn wir sagen: die Idee des sittlich Guten in die Erscheinung übertragen gestatte nicht eine solche Disharmonie in der menschlichen Natur, treibe vielmehr überall dazu, dieselbe aufzulösen, und fordere gebieterisch von dem Subject, das nach echter Sittlichkeit strebt, die Correctur seines Inneren zu vollziehen und die äussere Legalität oder herbe Moral, die nur nach dem Soll der Pflicht und nach dem unbedingten Gehorsam gegen die Forderungen des kategorischen Imperativs fragt, zu verinnerlichen, zu vertiefen, zu mildern, mit einem sittlich guten Willen in Einklang zu bringen. Oder, was damit gleichbedeutend ist, als erstes Erfordernis zur Actualisirung des ethischen Ideals ist vor der äusseren Thätigkeit die Arbeit am inneren Menschen, die Hervorbildung und Gestaltung einer sittlich guten Grundgesinnung als unumgänglich nötiger Basis für weitere Willensactionen in Angriff zu nehmen. Wird die Bearbeitung des breiten Weltgebiets mit seinen vielgestaltigen Aufgaben, losgelöst von dem inneren tragenden Grunde, vorgenommen, so

wird sich die Versäumnis innerer Cultur unerbittlich rächen und das ganze moralische Wirken und Schaffen seines inneren Gehaltes berauben. Also bleibt nur die Alternative, die gestörte Harmonie zwischen Innerem und Äusserem herzustellen oder von vornherein auf eine ihrem Begriffe entsprechende Sittlichkeit zu verzichten.

Hier drängt sich nun eine Frage auf, die von principieller Bedeutung für die weitere Untersuchung ist: Wie kommt die sittlich gute Gesinnung, das *πρῶτον κινοῦν* des sittlichen Processes, zu Stande? Diejenigen, welche mit uns diese Reform unserer Grundgesinnung als das unumgänglich Notwendige, als die condicio sine qua non ansehen und dabei auf dem Boden der modernen Moral stehen, werden antworten: durch gewissenhafteste und peinlichste Befolgung der Gebote des Sittengesetzes, durch unablässiges Arbeiten an sich selbst, durch fortgesetzte Verwirklichung der immanenten idealen Wesensbestimmung der menschlichen Natur, durch Bethätigung der sittlichen Ideen in einem ganz ihrem Dienste geweihten Menschenleben; dies Alles müsse notwendig auf die rechte Gestaltung des Inneren zurückwirken. Wir müssen die Möglichkeit und Durchführung dieser Aufgabe lediglich aus dem Menschen heraus entschieden in Abrede stellen und behaupten: die reine Erkenntnis des ethischen Ideals und die volle Kraft zu seiner Verwirklichung ist auf dem Standpunkte rein menschlicher, von transscendenten Einflüssen völlig losgelösten Moral unmöglich und erst auf dem Boden des Christentums gegeben.

Näher ausgeführt: Es ist einseitig, das Gewissen nur als das unmittelbare Bewusstsein von der dem Menschen als Gesetz seiner Selbstbestimmung immanenten Bestimmtheit seines geistigen Wesens zu betrachten, ohne weiter dazu fortzugehen, mit der Autonomie die Theonomie zu verbinden und das Gewissen in letzter Linie aus Gott abzuleiten. Das abstracte Soll des inneren Gesetzes tritt uns

wohl darin entgegen, die allgemeine Form der Pflicht, dagegen sind wir für die concrete Ausgestaltung des Gewissensinhaltes an eine andere Quelle verwiesen. Die Anwendung der allgemeinen Form auf den reichen Lebensinhalt vollzieht sich nicht so leicht und ohne Weiteres. Die natürliche Mitgift des Menschen in seinem Gewissen reicht nicht aus, ihn vor verderblichen Abwegen und Verirrungen zu schützen. Der Kampf gegen den selbstischen Willen, gegen die anhaftenden Naturtriebe kann nicht immer von Sieg gekrönt werden, weil das Auge des in eine sündige Entwickelung eingetretenen Menschen in seiner sittlichen Erkenntnis getrübt ist, so dass es das Gute in seiner vollkommenen Reinheit nicht wahrzunehmen vermag, weil sein Wille gebunden ist, so dass er das Gute in seinem Leben nicht voll und ganz zur Durchführung bringen kann. Es gehört eine grosse Unkenntnis nicht weniger der Geschichte als des eigenen Herzens dazu, diese so laut redenden Thatsachen in Abrede stellen zu wollen.

Die von vielen Seiten betonte Wahlfreiheit des Menschen ist nicht in dem Masse vorhanden, wie man sich's einreden möchte. Man bildet sich ein, dass sich der Mensch nach seinem Belieben für das Gute oder Böse entscheiden könne. Überhaupt denkt man sich irriger Weise den Menschen in seinem ursprünglichen Zustande als in einem Zustande völliger Indifferenz, in der Mitte zwischen gut und böse mit dem göttlichen Gebot, das Gute zu wählen, ausgerüstet mit einer von Anfang an fertigen Fähigkeit, sich für das Eine oder Andere zu bestimmen. Also aus völliger Unbestimmtheit und Inhaltslosigkeit des Geistes solle eine solche Entscheidung möglich sein; und so solle auch bei weiteren Willensentschliessungen eine Änderung der ursprünglichen Willensbeschaffenheit nicht eintreten. Das ist, so weit unser psychologisches Verständnis reicht, überhaupt nicht denkbar. Die angenommene Unbestimmtheit und Inhaltslosigkeit des Willens existirt

nur in der Abstraction, nicht in der Wirklichkeit. Die letztere lehrt uns vielmehr, dass der Wille ein wirklicher Wille nur ist, wenn er einen bestimmten Inhalt hat, einen guten oder bösen, und weiter, dass jetzt das „radicale Böse“ eine in der Menschheit herrschende Macht geworden ist. Wir haben uns vielmehr den Menschen in seinem ursprünglichen Zustande zu denken als eine geistige Potenz, die aus der Natur heraus erst sich entwickeln und zum wirklichen Geistsein gelangen sollte. Wollten wir gleich in den Anfang des Menschengeschlechts die böse Willensbestimmtheit zurückdatiren, so würden wir einen unheilbaren Dualismus in den endlichen wie in den unendlichen Geist hineintragen. Der Wille des Menschen war demnach anfänglich Naturwille, nicht objectiv böse, indes auch der Idee des Menschen noch nicht entsprechend. Es sollte nach göttlicher Bestimmung hiervon eine Entwickelung ausgehen, die unter Anregung der inneren sittlichen Impulse und unter Einwirkung des im religiösen Verhältnis sich bekundenden göttlichen Geistes eine geradlinige Entwickelung zu stufenweise fortschreitender höherer Vervollkommnung sein sollte. Auf diesem Wege sollte allmählich aus den natürlichen Umhüllungen das geistige Wesen, der ideale Kern des Menschen herausgeläutert werden. Dass aber der Mensch, statt der natürlichen Fesseln sich zu entledigen, sich nur tiefer in sie verstrickte und durch principielle Zustimmung zu den selbstsüchtigen Regungen und durch Abweisung der höheren Motive actuell sündig wurde, darüber giebt uns mit schlichter Einfalt und in tiefer Wahrheit die Heilige Schrift Aufschluss.

Bei dieser Depravation menschlicher Natur, bei diesem „bösen Dichten und Trachten des menschlichen Herzens von Jugend auf“, das, sich selbst überlassen, zu immer neuen bösen Willensacten und weiterer Schwächung des Willens und seiner Freiheit führte, war das Ziel der Entwickelung, zu dem die göttliche Absicht den Menschen angelegt hatte, auf geradem Wege nicht zu erreichen.

Die grosse Lehrmeisterin Geschichte zeigt uns ein Bild der Menschheit mit viel Schatten und wenig Licht, sie lehrt uns, dass mit der Gebundenheit des menschlichen Willens zwar nicht die Entfaltung aller geistigen Fähigkeiten gehemmt war, äussere Cultur und Bildung der intellectuellen Fähigkeiten, bedeutende Leistungen in Kunst und Wissenschaft wohl möglich waren, dass aber, nachdem einmal die Entwickelung des inneren Lebens eine abnorme geworden war, ein Selbstcorrigiren, ein selbständiges Zurücklenken der Menschheit in die beabsichtigte geradlinige normale Entwickelung ausgeschlossen war.

Jene Theorien von einer „Erziehung des Menschengeschlechts", wie sie die Aufklärung ersonnen hat, sind Utopien, weil sie den gegebenen Boden der Wirklichkeit und Thatsächlichkeit verlassen und willkürlichen Speculationen entsprungen sind. Ebenso sind es die Gedanken moderner Ethiker, die nicht damit rechnen, dass wir in einen sündigen Zusammenhang hineingestellt sind, sondern meinen, dass man sich willkürlich in das Anfangsstadium menschlicher Entwickelung versetzen und von sich aus eine normale Willensrichtung verfolgen könne. Man beachtet auf diesem Standpunkt nicht, dass die Sünde im Menschenleben eine Macht ist, die man nicht ignoriren darf, und dass die Kraft des Menschen trotz edelsten Strebens die sündigen Regungen, die inneren und äusseren Versuchungen, die selbstsüchtigen und weltsüchtigen Motive nicht zu unterdrücken vermag. Und wenn es dem Menschen dennoch hin und wieder gelingt, einzelne Regungen böser Lust zu ersticken oder sein Leben legal zu gestalten, sein Totalcharakter wird darum nicht gut, seine innerste Gesinnung, worauf es doch vor Allem ankommt, ist noch nicht radical vom Bösen abgewendet. Es bleibt ein Widerspruch bestehen zwischen dem Soll der sittlichen Pflicht und dem Sein seines Inneren und seines Lebens. Es wird ihm niemals aus eigener Kraft gelingen, das fordernde Gesetz und seinen Willen zur Einheit zu-

sammenzuschliessen, so dass ihm das Gesetz nichts Fremdes, Äusseres, Zwingendes mehr ist, sondern ein seinem Willen Immanentes und sein Wille in freier Selbstbestimmung als eigensten Trieb dies Gesetz objectivirt.

Dieses Ideal, dessen Realisirung Zweck und Ziel des sittlichen Processes ist, sehen wir dargestellt und verwirklicht in der Person Jesu, näher in dem ihn erfüllenden Bewusstsein seiner Gottessohnschaft. Die begriffliche Deduction führte uns wohl zu der Forderung, das transscendente Princip mit dem immanenten zu verbinden, aber in welcher Weise die Einigung zu geschehen habe, wie das unbedingt fordernde Gesetz und ein freier, für das Gute sich bestimmender Wille einen Bund schliessen, derart, dass das Gesetz von seinem absoluten Charakter nichts verliert, der Mensch in seinem sittlichen Bewusstsein frei, aus eigenstem Antriebe in die Forderungen des Moralgesetzes eingeht und sie in sein innerstes Wesen aufnimmt, darüber geben philosophische Erörterungen keinen Aufschluss. Die Lösung der Antinomie finden wir erst im Christentum. Die Aufhebung des Gegensatzes zwischen göttlicher Bestimmung und menschlicher Selbstbestimmung, zwischen Wesensbestimmtheit und actueller Realisirung derselben, zwischen Gesetz und Freiheit geschieht auf dem Boden des Christentums thatsächlich. In dem Selbstbewusstsein Jesu ist das fordernde Gesetz, alias der Wille Gottes, zum treibenden Princip des eigenen Inneren geworden, jegliche Differenz zwischen beiden beseitigt, so dass der göttlichen Forderung stets die unbedingte Neigung des Herzens und die freudige Zustimmung des Willens entspricht, wie andererseits die freie Hingebung an das Gute nur die Richtung einschlagen kann, in der die göttliche Norm, das ethische Ideal liegt. Da ist kein jedesmaliges Accomodiren an ein gebietendes Etwas, das fremd, äusserlich bliebe, sondern die sittlich gute Gesinnung des Gottessohnes weiss und bethätigt den

göttlichen Willen als eigene Wesensbestimmtheit, als ihr innewohnende treibende Kraft zum Guten.

Und nachdem in dem Stifter des Christentums das neue religiös-sittliche Lebensprincip in die Menschheit eingetreten war, hat es sich fortgepflanzt in dem Geist der Gotteskindschaft, der in der christlichen Gemeinde wohnen und walten und zu selbständigem persönlichem Leben in der Liebesgemeinschaft mit Gott werden soll. Hier ist also das absolute Gesetz zum mitteilenden Gotteswillen geworden, und die selbstische, sinnliche Grundrichtung des Menschenherzens erfährt auf Grund der Wirksamkeit des Gottesgeistes eine Umbildung und Fortbildung zu sittlich guter Grundgesinnung, die den Gotteswillen gern und willig thut, weil sie gar nicht anders kann, weil der Christ Gott wieder lieben muss, der ihn zuerst geliebt hat. Im Christentum ist also ein neuer Anfangspunkt sittlicher Entwickelung gegeben, in der Erlösung und Versöhnung ist der Schlüssel zur Lösung der Probleme gegeben, vor denen das philosophische Denken Halt machen muss. Die christlichen termini Sinnesänderung, Bekehrung, Wiedergeburt sind die Ausdrücke für die Umgestaltung, ja Neuschaffung des verderbten inneren Wesens, lauter Mysterien für den lediglich mit theoretischen Mitteln arbeitenden Verstand. Das Christentum, recht verstanden, kennt keine Legalität, sondern nur Moralität, und letztere nicht ohne Religion. Ein sittlicher Process ist freilich auch hier durchzumachen, denn mit einem Schlage steht der Mensch, auch wenn er der innigsten Liebesgemeinschaft mit Gott sich bewusst ist, nicht in sittlicher Vollendung da. Denn dann wäre der göttliche Einfluss ein magischer, der nicht das sittliche Wollen und Wirken anregte und befruchtete, sondern vielmehr dem Menschen diese unumgängliche Selbstarbeit abnähme und ihn damit nicht als ein persönliches, freies Wesen, sondern als unselbständige, unfreie Creatur behandelte. Vielmehr soll der Anstoss, der dem inneren Leben von Gott her zu teil

geworden, in freier, bewusster Selbstbethätigung fortwirken; die Rechtfertigung aus Gnaden muss die Heiligung des Lebens, der Glaube die Werke im Gefolge haben. Um ein Beispiel anzuführen, in der Bergpredigt ist der Jüngergemeinde ein Ideal vor Augen gehalten, das zu realisiren dem „natürlichen Menschen“ unmöglich ist. Die hohen Forderungen des Sittengesetzes, mit concretem Inhalt erfüllt, die Gebote der Selbstverleugnung mit ihrem Verdammungsurteil auch über die feinsten Versündigungen des Hasses, der Unversöhnlichkeit, des Hängens am Irdischen erscheinen durchführbar nur, indem das transscendente Princip immanent wird oder Gottes Geist in das Menschenherz ausgegossen wird. Das Letztere ist, wenn auch nicht direct ausgesprochen, doch die stillschweigende, unabweisbare Voraussetzung zur Erfüllung jener hohen Forderungen.

Der moralische Process kann also nach unseren Ausführungen zum Ziele erst gelangen, wenn er das religiöse Moment in sich aufgenommen hat.

Von der Moral ausgehend, Wesen und Wert des Moralischen verfolgend, kamen wir zu der Überzeugung, dass der Mensch in der Autonomie seines Willens eine gewisse Selbständigkeit zur Ethisirung seines Lebens und Strebens besitzt, dass er, auf sich selbst angewiesen, abgesondert von transscendenten Einflüssen — soweit dies überhaupt möglich ist —, aber nie vollkommen sein tiefstes Inneres noch das höchste Ziel der Sittlichkeit verstehen kann; dass dieses erst möglich ist auf dem Boden des Christentums, wo mit der neuen Erkenntnis auch die Kraft zur Vollführung des Erkannten gegeben ist. Die weiten Gebiete des weltlichen Lebens und die Wirksamkeit in ihnen unterstehen eigenen Gesetzen, so dass eine sittliche Thätigkeit auf ihnen auch möglich ist, ohne dass diese ihren Ausgangs- und Stützpunkt in der Religion suchte. Indes, zur Bildung und Festigung einer sittlich guten Gesinnung, die, soll Wurzel, Stamm und Krone der

Moral gesund sein, und soll das Gute die herrschende Macht im Gemüte sein, unbedingt nötig ist, erscheint kein anderer Weg gangbar und führt zum Ziele als die Religion, näher die vollkommene Religion, das Christentum, das allein in dem mitgeteilten Gottesgeiste das Princip der Widergeburt, der καινὴ κτίσις, der totalen Umwandlung des Centrums der Persönlichkeit bietet. Das Sittengesetz, das Gewissen, so bedeutsam es ist für die Erkenntnis der sittlichen Forderungen und Normen, weist über sich hinaus auf den Gesetzgeber, der es in die Menschenbrust gelegt hat, auf Gott, der durch die Offenbarung seines Wesens und Willens in seinem Sohn in die vorhandenen sittlichen Anfänge das erhellende Licht und die treibende Kraft zu weiterer Entfaltung und Vollendung hineinlegt.

VIII.

Wert und Verwertung der griechischen Bildung im Urteil des Clemens von Alexandrien.

Von

Wilhelm Wagner,
Pfarrer in Vaake bei Veckerhagen.

Die Zeit des Clemens von Alexandrien stellte die Christenheit vor Fragen und Entscheidungen von der höchsten Bedeutung. War es doch die Zeit der sich herausbildenden altkatholischen Kirche. Da galt es Stellung zu nehmen zu den beiden so verschiedenartigen Bewegungen und Richtungen des Gnosticismus und des Montanismus. Es galt, zur Klarheit zu kommen über das Verhältnis zwischen dem Christentum und der Culturwelt, in der seine Anhänger lebten. Die Tage, in denen das Christentum als die Religion der Armen und Ungebildeten die Welt mit ihren Gütern hatte ignoriren können, waren vorüber. Leute mit Reichtum und von vornehmer Herkunft traten in bemerkenswerter Anzahl zu der neuen Religion über, desgleichen Männer, die ausgerüstet waren mit aller Bildung ihrer Zeit. Kein Wunder, wenn da die Fragen brennend wurden, ob ein Christ Reichtum besitzen oder an der griechischen Bildung in Wissenschaft und Kunst teilnehmen dürfe.

Clemens selbst sah sich vor diese Fragen gestellt und hat beide zu beantworten gesucht. Die Frage nach der Berechtigung des Reichtums in der Schrift „Quis dives

salvetur", die nach dem Rechte der griechischen Bildung besonders in seinen „Stromata".

Die Antwort unseres Kirchenlehrers auf die Frage nach der Zulässigkeit der griechischen Bildung innerhalb der christlichen Kirche ist schon mehrfach der Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung gewesen. Begreiflicher Weise. Ist diese Antwort doch massgebend geworden für die Entwickelung der christlichen Theologie. Das Meiste und Beste hat neuerdings De Faye über diesen Gegenstand gesagt in seinem schönen Buche „Clément d'Alexandrie, étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle" (Paris 1898). Da ist die Stellung unseres Alexandriners zu dem wichtigsten Teile der griechischen Bildung, der Philosophie, in einer Weise behandelt, die gleich ausgezeichnet ist durch Gründlichkeit der Beobachtung, Höhe des Gesichtspunktes und geistreiche Form der Darstellung.

Aber auch nach diesem in gewisser Hinsicht abschliessenden Werke braucht eine nochmalige Untersuchung der Stellung des Clemens zur griechischen Bildung keineswegs die Wiederholung einer gethanen Arbeit zu bedeuten. Wie daher W. Christ seinen Abriss über die Stellung des Clemens zu Wissen und Bildung nach dem Erscheinen des erwähnten Buches nicht unterdrücken zu sollen geglaubt hat[1]), so dürfte auch die folgende, ohne Kenntnis des französischen Werkes begonnene und selbständig durchgeführte Darstellung nicht überflüssig sein, zumal sie sich von demselben dadurch unterscheidet, dass sie Clemens selbst noch häufiger zu Worte kommen lässt, die philosophische und christliche Litteratur seiner Zeit in ausgiebiger Weise zu Vergleichungen heranzieht und auch die Äusserungen unseres Kirchenlehrers über die Dichtkunst und die bildende Kunst berücksichtigt.

---

[1]) Vgl. W. Christ, Philol. Studien zu Clem. Alex., in den Abhandlungen der Königl. bayer. Akademie d. Wiss., I. Cl., XXI. Bd., III. Abt., (München 1900), S. 3.

Die Frage, um deren Beantwortung durch Clemens von Alexandrien es sich für uns handelt, lautet also: Ist es religiös zulässig, dass ein Christ an der griechischen Bildung teilnimmt?

Clemens hatte einander widersprechende Urteile über den Wert und die Verwertung der griechischen Bildung von christlicher Seite zu lesen und zu hören bekommen. Sehen wir hier ab von den sogenannten apostolischen Vätern, die in ihren populär-erbaulichen Schriften das Für oder Wider bezüglich der griechischen Bildung unerörtert gelassen hatten, sowie auch von den Gnostikern, welche die Kirche mit „acuter Hellenisirung" bedrohten, so hegten die Apologeten, jene „christianisirten Philosophen" des 2. Jahrhunderts, in diesem Punkte Ansichten entgegengesetzter Art. Als charakteristischer Vertreter des der griechischen Bildung freundlichen Standpunktes kann Justin der Märtyrer gelten. So sehr dieser Mann, der sein Heil in den verschiedensten Philosophenschulen gesucht und im Christentum gefunden hatte, auch davon überzeugt ist, dass die christliche Lehre über jede menschliche Philosophie erhaben ist [1]), so weit ist er doch davon entfernt, sich zu der hellenischen Bildung rein ablehnend zu verhalten. „So ist es nicht," erklärt er, „dass Plato's Lehren mit denen Christi nichts gemein hätten; sie sind ihnen nur nicht gänzlich gleich, was auch von denen der Stoiker und der Dichter und der Geschichtschreiber gilt. Und alles Schöne, was sich bei diesen Leuten gesagt findet, gehört uns Christen." [2]) Ganz anders sein Schüler Tatian, der auch in diesem Stück aus seines Lehrers Art geschlagen ist. Obgleich selbst griechisch gebildet [3]) und in den theologischen Ausführungen seiner Rede an die

---

1) Apol. ed. Krüger II, 15, 3. 2) Apol. II, 13, 2. 4. Vgl. I, 5, 3 f.; II, 8, 1. Eine ähnliche Stimmung gegenüber der griechischen Bildung wie Justin bekundet unter den Apologeten Athenagoras. Vgl. über beide Apologeten De Faye, a. a. O. S. 121 und 122.
3) Vgl. Oratio (ed. Schwartz) c. 42.

Griechen der Philosophie zu Danke verpflichtet, hat er doch für die hellenische Bildung nur Worte des Hohnes und der Verachtung. Das Behagen, womit er die boshaften Fabeln über Lebensschicksale und Tod griechischer Philosophen nacherzählt[1]), erinnert fast schon an den Fanatismus, der später in des Lactanz „Todesarten der Christenverfolger" sein Wesen treiben sollte. Von irgend welcher Empfehlung griechischer Bildung ist bei diesem Syrer keine Rede. „Wir haben," ruft er den Griechen herausfordernd zu, „eurer Weisheit den Abschied gegeben, auch in ihren würdigsten Vertretern." [2])

Sie lauteten also widersprechend, die Antworten auf die für die weitere Entwickelung des Christentums in der antiken Culturwelt höchst bedeutsame Frage, ob es für die Christen erlaubt sei, an der hellenischen Bildung in Wissenschaft und Kunst teilzunehmen. Es liessen sich bedingte Freunde und unbedingte Feinde jener Bildung vernehmen. Welcher Stimme sollte Clemens nun folgen? Er, der selbst in vollen Zügen aus dem Borne der griechischen Bildung getrunken hatte, überliess es seinem punischen Zeitgenossen Tertullian, sich auf dem tatianischen Standpunkte der Bildungsverachtung zu verschanzen[3]), und ging für seine eigene Person in der von Justin angegebenen Richtung der Bildungsfreundschaft weiter.

Dies Interesse für die geistige Cultur des Griechentums bewährte Clemens zunächst und hauptsächlich gegenüber demjenigen Teile der griechischen Bildung, den man zum Unterschiede von der griechischen Kunst als die

---

[1]) L. c. c. 2 f. [2]) L. c. c. 1. Vgl. auch c. 27. Dem Tatian ist der Apologet Theophilus von Antiochien zur Seite zu stellen. Er empfindet nicht einmal vor dem sterbenden Sokrates Ehrfurcht und findet bei allen Dichtern, Historikern und Philosophen nur eine „unnütze und gottlose Gesinnung". Ad. Autol. II, 8. 12; III, 2. Vgl. über Tatian und Theophilus De Faye, a. a. O. S. 122. [3]) Tertullian's Ausfälle gegen Wissenschaft und Kunst findet man verzeichnet bei Ludwig, Tertullian's Ethik, S. 113. 175 ff. Vgl. besonders de praescr. haer. 7 und de spect. 30.

griechische Wissenschaft bezeichnen kann: ein Gebiet, das unser Kirchenlehrer wie Philo[1]) einteilt in die enkyklischen Wissenschaften oder Künste — Grammatik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik, Rhethorik, Dialektik — und in die Philosophie, d. h. die Gottes- und Sittenlehre der griechischen Philosophen[2]).

Dass Clemens für die weltliche Wissenschaft eintrat, wollte um so mehr besagen, weil dieselbe nicht allein die oben genannten Theologen zu Gegnern hatte, sondern auch bei vielen Christen seiner Umgebung einer instinctiven Abneigung begegnete. Die christliche Gemeinde Alexandriens, dieses Ausgangspunktes gnostischer Schulen, wusste aus eigener Anschauung, was auch Irenäus und Tertullian hervorheben[3]), dass die Philosophie eine Quelle des häretischen Gnosticismus sei. Kein Wunder, wenn die christliche Menge, deren Urteil über die Wissenschaft auf Sachkenntnis wohl kaum beruhte, gegen alle Wissenschaft bedenklich geworden war und mit dem Missbrauche auch den Gebrauch derselben verwarf[4]). Clemens als Wissenschaftsfreund sah sich somit genötigt, die Rolle des Ver-

---

[1]) Vgl. Leg. all. ed. Richter III, 58; de ebr. 12 f.; de congr. quaer erud. gr. 3 f. und öfter in der letzteren Schrift. [2]) Strom. ed. Klotz I, 29 f. 93. 97; VI, 91. Dass Clemens unter griechischer Philosophie hauptsächlich Gottes- und Sittenlehre versteht, zeigen Strom. I, 37; VI, 55. An der erstcitirten Stelle definirt er die von ihm anerkannte griechische Philosophie als „*δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα*“. Er ist darin ein Kind seiner Zeit, die unter Philosophie hauptsächlich Theologie und Moral, ja unter Philosophiren fromm und sittlich Leben verstand. Vgl. Paed. III, 78. Strom. II, 22 („es ist leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher philosophire“); IV, 63. 69. 71. Philo, de post. Caini 30; de agric. 23; Musonius, Stob. Flor. 48, 67. 67, 20. 79, 51; Ed. Meineke, IV, 220 ff.; Epiktet, Diss. I, 14. IV, 8; Tatian, Or. 32. Vgl. zu diesem Sprachgebrauche De Faye, a. a. O. S. 158—160. [3]) Iren. ed. Stieren, adv. haer. II, 14, besonders § 2; Tert., de praescr. haer. 7, adv. Marc. V, 19. [4]) Die Wissenschaftsscheu der christlichen Menge um Clemens, der sogar sein Recht, Bücher zu schreiben, verfechten musste, schildert sehr anschaulich De Faye, a. a. O. S. 126 ff.

teidigers zu spielen, auf die Einwände der Wissenschaftsgegner einzugehen und sie als nicht stichhaltig zurückzuweisen: eine Aufgabe, der er sich, pro domo redend, besonders im ersten und sechsten Buche seiner „Stromata" unterzieht.

Eine ansehnliche Partei wollte also von der weltlichen Wissenschaft nichts wissen. Sie konnte sich zunächst nicht denken, dass die Beschäftigung mit derselben einem Christen von Nutzen sein werde. „Was hat es denn für einen Nutzen," lässt Clemens Einige sich äussern, „die Ursachen zu kennen, welche die Bewegung der Sonne und der übrigen Sterne erklären, oder Geometrie, Dialektik oder irgend eine der sonstigen Wissenschaften studirt zu haben? Zur Erfüllung seiner Pflichten nützt Einem so etwas doch nicht. Auch ist die griechische Philosophie nur ein Menschenfündlein und wird nicht von der Wahrheit gelehrt." [1]) Und da die weltliche Wissenschaft dem Christen keinen Nutzen bringt, so soll er sich auch nicht damit befassen. „Es ist mir nicht entgangen," führt Clemens ein anderes Mal an, „was von Einigen aus Unwissenheit ängstlichen Leuten geschwatzt wird, dass man sich nämlich nur mit den notwendigsten, für den Glauben wesentlichen Dingen abgeben dürfe, dass man aber alles darüber Hinausliegende als überflüssig übergehen müsse, weil es Einen zwecklos in Anspruch nehme und mit Dingen aufhalte, die nichts zum Endziele des Christen beitrügen." [2]) Ja, mehr noch als das! Nicht allein für überflüssig hielten diese Kreise die weltliche Wissenschaft, sondern geradezu für gefährlich. Die Philosophie, so meinten sie, sei ins

---

[1]) Strom. VI, 93. Ganz ähnliche Einwendungen liest man bei Philo, de migr. Abr. 33, de somn. I, 10; Tatian, or. 27, Iren., adv. haer. II, 28, 2. Die Schlussworte der oben citirten Clemens-Stelle *μὴ γὰρ εἶναι* (sc. *τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν*) *διδακτὴν τῆς ἀληθείας* übersetzt De Faye (a. a. O. S. 127) elle n'enseigne pas la vérité. *διδακτὴν* ist aber des Zusammenhangs wegen und nach der Analogie von Joh. 6, 45; 1. Kor. 2, 13 passivisch zu nehmen. [2]) Strom. I, 18.

Leben eingedrungen zum Schaden der Menschen, von einem bösen Erfinder ausgehend, dem Teufel [1]). Wie die Kinder vor den Popanzen so fürchtete sich daher „die Menge" vor der griechischen Philosophie in der Besorgnis, dieselbe möchte sie vom Glauben abführen [2]). Genug, die weltliche Wissenschaft war Vielen ein Stein des Anstosses, und diese glaubten den Stein der christlichen Weisheit in der Verwerfung der weltlichen gefunden zu haben. „Einige," so berichtet Clemens, „welche sich für geistreich halten, verlangen, dass man sich als Christ weder mit Philosophie noch mit Dialektik befasse noch auch nur Naturwissenschaft betreibe; sie fordern vielmehr Beschränkung auf den blossen Glauben." [3])

Diesen Leuten, welche ihre Scheu vor der weltlichen Wissenschaft ausserdem mit Schriftstellen rechtfertigten [4]), kommt Clemens im allgemeinen weit und freundlich entgegen. Er möchte sie nicht zurückstossen, sondern für seinen Standpunkt gewinnen. Er greift weniger ihre Abneigung gegen die weltliche Wissenschaft an, als dass er seine Neigung für dieselbe verteidigt. Daher beruhigt er ihre Besorgnis zunächst mit dem Zugeständnis, dass man auch ohne griechische Wissenschaft ein gläubiger Christ sein könne. Wie er im „Protreptikos" zu den auf ihre Wissenschaft stolzen Griechen gesagt hat: „Nachdem der Logos selbst vom Himmel zu uns gekommen ist, brauchen wir nicht mehr zu menschlicher Lehre hinzugehen und uns viel um Athen und das übrige Griechenland und dazu noch Ionien zu bekümmern," [5]) so sagt er zu den der Wissenschaft abholden Christen: „Ich behaupte nicht, dass es ohne die Philosophie nicht ginge. Haben wir doch thatsächlich beinahe alle ohne die enkyklische Bildung und ohne die griechische Philosophie, ja, Manche sogar ohne lesen zu können, lediglich durch die göttliche bar-

---

[1]) Strom. I, 18. 80; VI, 66. [2]) Strom. VI, 80. 89.. [3]) Strom. I, 43. [4]) Strom. I, 50—52 (1. Kor. 3, 20 f.; Kol. 2, 4. 8); I, 88 (1. Kor. 1, 19 ff.); I, 29 (Prov. 5, 3. 20). [5]) Protr. § 112.

barische Philosophie angeregt, das Wort von Gott vermittelst des Glaubens uns durch Kraft von oben angeeignet, durch eine selbstherrliche Weisheit erzogen." [1]) Gewiss, ohne die geringste Elementarbildung zu besitzen, ohne lesen zu können, kann man gläubig sein [2]), kann man philosophiren im Sinne der Führung eines christlichen Wandels in der Selbstbeherrschung und in der Liebe zu Gott und dem Nächsten [3]).

Ja, Clemens kommt den Christen, welche die griechische Wissenschaft ablehnten, in manchen seiner Äusserungen über den Wert und den Ursprung derselben noch weiter entgegen. Gewisse Partien der griechischen Wissenschaft verwirft er selbst auf das Entschiedenste. Ähnlich wie schon Philo, Justin, Tatian, Athenagoras [4]) hat er eine ausgesprochene Abneigung gegen die Leistungen der damals zu neuem Ansehen gelangten Sophisten [5]), die mit einem einseitigen dialektischen und rhetorischen Formalismus wichtig thaten. Was diese Sophisten treiben, gilt ihm als gänzlich wertlos. Er verspottet sie als Wortjäger und Künsteleienverehrer und nennt sie nach Demokrit „Haarspalter und Wortdrechsler". Mit der Unterscheidung von Ausdrücken [6]), mit der Zusammensetzung und Verbindung der Worte nach gewissen Regeln quälen sie sich ihr liebes

---

[1]) Strom. I, 99. „Barbarische Philosophie" nennt Clemens wie Tatian (Or. 31. 37. 42) die Lehre der von Nichtgriechen geschriebenen Bibel. [2]) Strom. I, 35. [3]) IV, 59. Paed. III, 78. Die religiöse Kraft selbst der ungebildeten Christen wird rühmend hervorgehoben auch von Justin, Apol. I, 60, 11. II, 10, 8; Tatian, Or. 32 f.; Athenagoras, Supplic. 11; Tert., Apol. 46. [4]) Philo, de post. Caini 30; Justin, Apol. I, 14, 4 f.; Tatian, Or. 12. 26. Athenagoras, Supplic. 11. Ähnlich hatten sich manche griechische Philosophen gegen die Dialektik ausgesprochen. Vgl. Stob. Flor. 82. [5]) Die häufige und heftige Polemik des Clemens gegen die Sophistik erklärt sich wohl aus der Thatsache, dass seit Hadrian's Zeit eine neue sophistische Rhetorik aufblühte. Vgl. Friedländer, Sittengesch. Roms [6], Bd. 3, S. 461 ff. [6]) Die terminologischen Tüfteleien des „Sophistenschwarms" bespricht unter Anführung vieler Beispiele auch Philo, de agric. 31.

langes Leben ab. Sie sind geschwätziger als Turteltauben, bieten wohl einen ganzen Strom ungereimter Worte, aber kaum einen Tropfen Sinn und Verstand. Es geht bei ihnen wie bei den altersschwachen Schuhen, an denen alles Übrige nichts mehr taugt und in die Brüche geht und nur die „Zunge“ noch functionirt [1]). Sie sind nach einem Schriftworte Menschen, die immer am Webebaume ziehen und doch nichts weben [2]). Der Apostel Paulus nennt diese überflüssigen Wortkünste, gegen die er sich mehrfach wendet [3]), einmal geradezu eine Krankheit [4]). Darin liegt schon, dass diese Sophistik nicht blos wertlos, sondern auch schädlich ist. Sie ist eine Vorspiegelungskunst, welche den Menschen durch Worte falsche Meinungen als wahre beibringen will. Denn sie hat zum Zweck der Überredung die Rhetorik und für das Wortgefecht die Eristik zur Verfügung. Um dieser ihrer Schädlichkeit willen hat Plato sie eine schlimme und Aristoteles eine Diebeskunst gescholten. Kurz und gut: in der Dialektik und Rhetorik, wie sie von den Sophisten betrieben wird, ist die Wahrheit keineswegs enthalten [5]). Man muss sie gänzlich links liegen lassen [6]).

Und wie auf dem Felde der enkyklischen Wissenschaften, so findet Clemens auch auf dem Gebiete der griechischen Philosophie, d. h. der Gottes- und Sittenlehre der Philosophen, mancherlei Verkehrtes und somit für den Christen Unannehmbares. Wie in die barbarische Philosophie, d. h. in die christliche Lehre, so ist auch in die griechische Unkraut gesät von dem bekannten Säemann

---

[1]) Strom. I, 22. VI, 162. Zunge hiess bei den Griechen ein zungenförmiger Schuhriemen. [2]) Strom. I, 41. [3]) Vgl. Strom. I, 23 f., wo Clemens 1. Kor. 3, 19 f. 1, 19, und Strom. I, 49—51, wo er 2. Tim. 2, 14. 16; Kol. 2, 4. 8; 2. Tim. 2, 22 f. citirt. [4]) Strom. 1, 40. Vgl. 1. Tim. 6, 4. [5]) Strom. I, 39. 87. Vgl. II, 7. [6]) Strom. I, 47. In seiner Verurteilung der sophistischen Dialektik und Rhetorik zeigt sich Clemens ganz als der Schüler Plato's. Siehe Zeller, Die Philosophie der Griechen [4], 2. Teil, 1. Abt., S. 607 f.

des Unkrauts unter dem Weizen[1]). Und deshalb ist man mit der Philosophie daran wie mit den Nüssen: man kann nicht Alles davon geniessen[2]). Was die Gotteslehre anlangt, so ist hier ein Hauptirrtum der Philosophen der, dass viele statt eines Schöpfers die Elemente als Weltprincipien verehrt haben[3]). Der Wahrheit und sich selbst widerspricht Aristoteles, indem er Gott für die Seele der Welt hält und dann die Vorsehung doch nur bis an den Mond und nicht unter denselben hinab reichen lässt[4]). Geradezu eine Schändung der Philosophie ist die Lehre der Stoiker, dass das Göttliche alle Materie, auch die gemeinste, durchdringe[5]). Alle aber übertrifft Epikur an Gottlosigkeit, indem er, alle Vorsehung aufhebend, lehrt, Gott kümmere sich um gar nichts[6]). Und was die Ethik betrifft, so haben manche griechische Philosophen die verderbliche, nicht scharf genug zu bekämpfende Irrlehre vertreten, die Lust sei das höchste Gut. Ähnlich wie viele griechische Philosophen[7]), wie Justin[8]) und alle späteren Kirchenschriftsteller[9]) concentrirt Clemens hier seinen Widerwillen auf Epikur, der die Lust vergöttere und so rede, als ob er nicht für vernünftige Wesen, sondern für kotfressende Schweine das Lebensglück bestimme[10]).

---

[1]) Strom. VI, 67. [2]) Strom. I, 7. [3]) Strom. I, 50. 52. Näheres hierüber sagt Clemens Protr. § 64—66. [4]) Protr. § 66. [5]) L. c. und Strom. I, 51. V, 90. Vgl. zu dieser stoischen Lehre Zeller[3], 3. Teil, 1. Abt., S. 138, Anm. 2. Ihr widerspricht nicht nur Philo (de migr. Abr. 32) und Tatian (Or. 4), sondern auch Plutarch (bei Zeller[3], 3. Teil, 2. Abt., S. 168). [6]) Strom. I, 1. 50; VI, 67; Protr. § 66. Gegen die Gottlosigkeit Epikur's hatte sich auch Philo, de post. Caini 1, und besonders Plutarch (Zeller, l. c. S. 169) gewandt. [7]) So die Stoiker. Siehe Zeller[3], 3. Teil, 1. Abt., S. 217 ff. Vgl. Epiktet, Diss. I, 20, 17: „Epikur setzt das Gute in das Fleisch," I, 23, 1 „in die Hülse" des Menschen; III, 24, 38. [8]) Apol. II, 7, 3. 12, 5. [9]) Harnack, Lehrbuch d. Dogmengesch.[1], Bd. 1, S. 687, Anm. 4: „Von Justin an bemerken wir, dass Epikur und Genossen von den christlichen Theologen auf das Ausserste verabscheut werden, und dass sie sich in diesem Abscheu eins wissen mit den Platonikern, Pythagoräern und Stoikern." [10]) Protr. § 66; Strom. I, 50. II, 127—130 (wo auch die Irrtümer anderer Ethiker angeführt werden). VI, 67 f.

So giebt unser Kirchenlehrer denn den christlichen Gegnern der griechischen Wissenschaft insofern Recht, als er selbst gewisse Partien derselben der Teilnahme des Christen gänzlich unwert erachtet und ihr entzieht. Aber er kommt jenen Leuten weiterhin auch insofern entgegen, als er Dasjenige, was ihm speciell an der Philosophie der Griechen wertvoll und verwertbar erscheint, der biblischen Offenbarung an Wert ausdrücklich nachstellt und unterordnet. Dies Wertverhältnis zwischen den beiden Grössen bringt er auf mannigfache Art zur Anschauung und zum Ausdruck. Die griechische Philosophie ist der christlichen Weisheit untergeordnet wie Hagar der Sarah, wie eine Magd ihrer Herrin [1]). Jene verhält sich zu dieser wie ein Nebenweg und -Thor zum Hauptweg und -Thor [2]). Die Philosophen sind unmündige Kinder, Christus erst macht zu fertigen Männern [3]). Wo Clemens ohne Bild redet, bringt er den Wertunterschied zwischen Philosophie und christlicher Lehre zum Ausdruck in den Antithesen: die eine nützt der Zeit, die andere ist von ewiger Bedeutung; die eine hat viele und verschiedene Formen, die andere ist ein und dieselbe [4]); die eine schliesst leidenschaftliches Verlangen nicht aus, die andere duldet keine leidenschaftliche Regung; die eine ist mangelhaft, die andere vollkommen [5]). Am prägnantesten aber drückt er die Überlegenheit der christlichen Lehre über die Philosophie einmal in dem Urteile aus, die christliche Lehre übertreffe die Philosophie durch den Umfang der Erkenntnis, durch

---

[1]) Strom. I, 30—32. [2]) Strom. I, 38. Clemens nennt da den christlichen Heilsweg auch den „königlichen Eingang“, wohl im Anschluss an Philo, der (de post. Caini 30, quod Deus immut. 34) Num. 20, 17 allegorisirend das Wort Gottes oder die wahre Philosophie den „königlichen Weg“ heisst. [3]) Strom. I, 53. [4]) Auch Justin (Apol. I, 44, 10. II, 10, 3), Tatian (Or. 3. 25. 32), Athenagoras (Supplic. 7), Theophilus (Ad Autol. II, 5. 8; III, 3) und Tertullian (de praescr. haer. 7) werfen den Philosophen ihre Meinungsverschiedenheit vor. Siehe auch Strom. I, 98. [5]) Strom. VI, 54.

sicherere Gewissheit, durch göttliche Wirkungskraft und dergleichen[1]).

Um auf dieses Urteil etwas näher einzugehen, so ist die Philosophie der christlichen Lehre also erstlich insofern untergeordnet, als sie einen geringeren Umfang von Wahrheitserkenntnissen hat. Die Wahrheitserkenntnis der Philosophen ist Stückwerk. So besitzt jede einzelne Philosophenschule höchstens einen Teil der Wahrheit. Wie einst jede einzelne Bacchantin ein Glied des Pentheus davon trug, so ist jeder einzelnen Philosophensecte nur ein Stück Wahrheit zugefallen[2]). Will daher ein Christ an der griechischen Philosophie teilnehmen, so darf er nicht auf eine einzelne Schule schwören, etwa die stoische, oder platonische, oder epikureische, oder aristotelische, sondern er muss dem Eklekticismus huldigen und sammeln, was in jeder Einzelschule gut gesagt ist, was Gerechtigkeit in Verbindung mit frommem Wissen lehrt[3]). Aber auch bei einer solchen Auslese und Sammlung würde noch nicht der ganze Umfang der Wahrheit an den Tag kommen. Vielmehr bietet auch die Philosophie als Ganzes nur einen Teil der Wahrheit[4]). Sehr wichtige Wahrheiten sind der gesamten Philosophie unbekannt. So kennen die Griechen Gott nicht unter dem Namen „Vater“, sondern bestenfalls unter dem Namen „Schöpfer“[5]). Die Philosophie vertritt ferner wohl die Lehre von einer göttlichen Vorsehung

---

1) Strom. I, 98. Vgl. zu dieser Stelle Mausbach, Christentum und Weltmoral (Münster 1897), S. 27, wo das griechische *μέγεθος* dem Zusammenhang entsprechend extensiv gefasst und wie oben mit „Umfang“ übersetzt ist. Vielleicht redet Clemens hier in Erinnerung an Justin's Apol. I, 20, 3, wo es heisst, die Christen lehrten Einiges ähnlich wie die Dichter und Philosophen, *ἔνια δὲ καὶ μειζόνως καὶ θείως καὶ μόνοι μετ' ἀποδείξεως.* 2) Strom. I, 57. 3) Vgl. Strom. I, 37. Vgl. VI, 55: *εἴη δ' ἂν φιλοσοφία τὰ παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τῶν κατὰ φιλοσοφίαν λέγω ἀδιάβλητα δόγματα . . .* 4) Protr. § 74; Strom. I, 80; VI, 55. 83. 154. 160. 5) Strom. V, 137. Siehe aber Epiktet's Diss. I, 8, 7: *τὸ δὲ τὸν θεὸν ποιητὴν ἔχειν καὶ πατέρα καὶ κηδεμόνα οὐκέτι ἡμᾶς ἐξαιρήσεται λυπῶν καὶ φόβων;*

und künftigen Vergeltung, aber sie weiss von beiden theologischen Lehren nur Allgemeines zu sagen, dieselben aber genau und bis ins Einzelne durchzuführen, vermag sie nicht, denn weder von dem Sohne Gottes, noch von der vorsehungsgemässen Heilsordnung hat sie Ähnliches wie die Christen zu sagen [1]). Und wie die Gotteslehre, so leidet auch die Sittenlehre der Philosophen inhaltlich an einer gewissen Ärmlichkeit. Ihre Ratschläge und Anweisungen bilden eine dürftige Casuistik: ob man heiraten, ob man sich als Staatsbürger bethätigen, ob man Kinder zeugen solle. Die katholische Sittenlehre allein fasst ausserdem auch das Lebensganze ins Auge und wahrt in jedem Augenblick und in jeder Lage des Lebens die Beziehung auf das höchste Ziel des Menschen, das ewige Leben [2]).

Die Philosophen haben also nicht so viele Wahrheiten erkannt, als das Christentum kennen lehrt. Und ferner: die Wahrheiten, welche sie erkannt haben, haben sie nicht mit der Klarheit und Gewissheit wie die Christen erkannt. Clemens spricht diese Inferiorität der Philosophie in einer bunten Reihe geistreicher Wendungen aus. Die griechische Philosophie ist ein Studium, die christliche Weisheit ein Wissen von den göttlichen und menschlichen Dingen und ihren Ursachen [3]). Die Philosophen suchen die Wahrheit, Christus ist die Wahrheit [4]). Dort spricht man über die Wahrheit, hier spricht die Wahrheit sich selbst aus [5]). Dort spricht man Theologie aus, hier spricht man Gott aus [6]). Die Koryphäen selbst der griechischen Philosophie

---

1) Strom. VI, 123. Vgl. V, 70. 135. Epiktet (Diss. I, 6, 1; 12, 2—6) tritt warm dafür ein, dass sich die göttliche Vorsehung nicht blos auf das Allgemeine beziehe, sondern auch dem Einzelnen gelte, z. B. auch ihm selbst. Dass umgekehrt christliche Theologen in der Gefahr waren, den Glauben an die göttliche Vorsehung für das Einzelne abzuschwächen, zeigt Athenagoras' Supplic. 24, wo der lehrhafte Unterschied gemacht wird zwischen der allgemeinen Vorsehung, die Gott übt, und der besonderen, welche die Engel üben. 2) Protr. § 113. 3) Strom. I, 30. 4) Strom. I, 32. Vgl. Protr. § 113. 5) Strom. I, 38. 6) VI, 150 f.

haben von der Wahrheit nur dunkle Andeutungen geben können, Christi Schüler haben sie klar erfasst und verkündet[1]). Die Griechen tasten nach der Wahrheit, die Christen erfassen die Wahrheit[2]). Die Einen haben das Bild, die Anderen die Sache[3]). Darum wird die Philosophie vom Christentum auch überstrahlt wie die Sterne von der Sonne, wie der Lampenschein vom vollen Tageslichte[4]).

Liegt die Sache aber so, dass die Philosophie nur ein mattes Bild eines Teiles der religiös-sittlichen Wahrheit darbietet, dann kann es Einen auch nicht wundern, dass die Philosophie an Wirkungskraft weit hinter dem Christentum zurücksteht. Sie hat nicht einmal immer das religiös-sittliche Leben der Philosophen selbst erfolgreich beeinflusst. So sagen die Philosophen recht schön, der Mensch sei zum Anschauen des Himmels geboren. Aber was thun sie? Statt es anzuschauen, beten sie das am Himmel Erscheinende und Sichtbare an[5]). Viele von ihnen haben ferner das Gute nur auf der Zunge geführt, aber nicht mit ihrem Wandel bethätigt[6]). Und wie die Philosophen durch ihre Lehren nicht einmal selbst immer innerlich gehoben sind, so haben sie auch auf andere Menschen nicht eben kraftvoll gewirkt. Der Philosophie mangelt die erobernde Missionskraft, welche das Christentum auszeichnet.

---

[1]) Protr. § 112. Vgl. § 68. Der Gegensatz ist hier *αἰνίσσεσθαι* und *καταλαμβάνειν*. Strom. I, 80: Die griechische Philosophie trifft die Wahrheit *ἀμυδρῶς*. [2]) Strom. I, 100: *στοχαστικῶς εἰδέναι — καταληπτικῶς ἐπιγινώσκειν*. Strom. I, 91 f.; V, 135; VI, 39: *περίφρασις — ἐπίγνωσις, κατάληψις*. Vgl. Athenagoras, Supplic. 7: *ἐπέβαλον στοχαστικῶς . . ., τοσοῦτον δὲ δυνηθέντες ὅσον περινοῆσαι οὐχ εὕρηνται.* [3]) Strom. I, 38. 94; V, 29. Vgl. Athen., Supplic. 24: *τῆς κοσμικῆς σοφίας καὶ θεολογικῆς ὅσον ἀλήθεια πιθανοῦ διαφέρει διαλλαττουσῶν.* [4]) Protr. § 113; Strom. I, 89; V, 29; VI, 83. Dasselbe Bild bei Philo, de ebr. 11. [5]) Protr. § 63. [6]) Strom. II, 138. Vgl. III, 57. Dieselbe Anklage erhebt übrigens nicht nur der verbissene Tatian (Or. 19), sondern auch der ehrliche Epiktet: Diss. II, 10, 30; 19, 23 ff.; III, 7, 17 f.; IV, 5, 37; Enchir 52.

Die einzelnen Philosophen haben immer nur einen beschränkten Kreis von Schülern überzeugt und für sich gewonnen. Das Wort Christi aber ist nicht auf Judäa beschränkt geblieben wie die Philosophie auf Griechenland, sondern hat sich ergossen über alle Welt und gewinnt unter Griechen und Barbaren in Stadt und Land ganze Familien und einzelne Seelen von Zuhörern, hat auch von den Philosophen nicht Wenige bereits für die Wahrheit gewonnen. Und werden der griechischen Philosophie vom ersten besten Machthaber Steine in den Weg gelegt, so kommt sie auf der Stelle zu Falle; der christlichen Lehre aber werden von Anfang an Schwierigkeiten bereitet, und daran beteiligt sich die ganze Staatsmacht vom Kaiser bis zum Söldner und andere unwissende Menschen[1]); aber das hat keine andere Folge, als dass sie nur desto herrlicher blüht. Sie vergeht eben nicht wie eine schwache menschliche Lehre[2]).

Das muss man sagen: Clemens kargt nicht mit Zugeständnissen, um die wissenschaftsscheue Menge der Gläubigen über seine wissenschaftlichen Neigungen zu beruhigen. Ohne Anstand zu nehmen, deckt er manchen Schaden und manche Unvollkommenheit der griechischen Wissenschaft auf — womit zugleich gegeben ist, dass man in der weltlichen Wissenschaft das volle Heil nicht suchen und dabei nicht stehen bleiben darf, sondern nach Aneignung ihrer wertvollen Bestandteile alsbald zur wahren Philosophie der christlichen Offenbarung heimkehren muss[3]). Und als ob es noch nicht genug wäre, dass er manche Mängel und Schwächen des Inhalts der griechischen Wissenschaft an das Licht gezogen hat, sagt er, jenen

---

[1]) Athenagoras (Supplic. 2) nennt die Anklagen der christenfeindlichen Menge *κοινὴ καὶ ἄλογος* bezw. *ἄκριτος φήμη* und sagt (l. c. 13), diese Leute seien *ἀμαθεῖς καὶ ἀθεώρητοι τοῦ φυσικοῦ καὶ τοῦ θεολογικοῦ λόγου.* [2]) Strom. VI, 167. Diese Stelle klingt deutlich an Justin, Apol. II, 10, 8, an. [3]) Vgl. Strom. I, 29. 31. 38. 53; V, 88; VI, 89. 154.

Leuten entgegenkommend, auch manches Wort, das den Ursprung der griechischen Wissenschaft in mehr oder minder unvorteilhaftes Licht rückt.

Um mit dem Gelindesten zu beginnen, so hebt Clemens mit Nachdruck hervor, dass der Ursprung der griechischen Wissenschaft weit jüngeren Datums ist als der Ursprung der barbarischen. Plato lässt in seinem Timäus einen ägyptischen Priester sagen: „O Solon, Solon, ihr Griechen seid und bleibt Kinder, ein Greis ist von euch Griechen Keiner; denn ihr habt keine altersgraue Wissenschaft.“ [1]) Wie so manche andere Culturleistung, haben die Barbaren auch die enkyklischen Wissenschaften hervorgebracht [2]). Desgleichen haben sie die Philosophie eher betrieben als die Griechen. Ehe die Philosophie nämlich zu den Griechen kam, blühte sie schon längst bei den Barbarenvölkern. Es pflegten sie die Propheten der Ägypter und die Chaldäer der Assyrer, die Druiden und Samanäer der Gallier, die Philosophen der Baktrer und Kelten und die Magier der Perser, die nackten Weisen der Inder und andere barbarische Philosophen [3]). Und erst recht ist die griechische Philosophie jünger als die hebräische, d. h. das Alte Testament. Die ist nämlich die allerälteste [4]), wofür Clemens nach dem Vorgange Tatian's und Cassian's einen weitschichtigen geschichtlichen Beweis zu erbringen sucht [5]).

Und, was die wissensstolzen Griechen noch tiefer beschämen muss: ihre Wissenschaft ist nicht blos jünger als die barbarische, sondern steht zu derselben auch im Verhältnis der Abhängigkeit. Von den Barbaren haben die

---

[1]) Strom. I, 69. Vgl. I, 180 und Plato's Timaeus 22 B. [2]) Strom. I, 74 ff. In den §§ 74—76 hat Clemens Tatian, Or. 1, benutzt. Vgl. auch Theophilus, Ad Autol. III, 30. [3]) Strom. I, 71. [4]) Strom. I, 64. 72 f.; II, 1. Dass das Alte Testament älter sei als die griechische Litteratur, betont auch Justin, Apol. I, 23, 1; Tatian, Or. 29. 31; Theophilus, Ad Autol. II, 30; III, 16. 29. [5]) Strom. I, 101 ff. Vgl. dazu als Quelle Tatian's Or. 31. 36—39. 41. Siehe auch Theophilus, Ad Autol. III, 21 ff.; Tertullian, Apol. 19.

Griechen fast alle Künste überkommen, von den Barbaren auch die Philosophie [1]). Das geht schon daraus hervor, dass die meisten Weisen und Philosophen der Griechen ältester Zeit barbarischer Abstammung waren und bei Barbaren in die Schule gegangen sind [2]). Es wird aber auch ausdrücklich durch Plato bestätigt. Dieser leugnet nämlich nicht, dass die schönsten Bestandteile der Philosophie von den Barbaren herkämen, und von sich selbst sagt er, dass er nach Ägypten gekommen sei und dort gelernt habe [3]). Vor Allen sind aber von den Barbaren in dieser Hinsicht die Hebräer zu nennen. Nach dem Vorgange der alexandrinischen Juden Aristobul und Philo [4]), sowie Justin's [5]), Tatian's [6]) und des Theophilus von Antiochien [7]) erklärt Clemens die griechischen Philosophen für Plagiatoren am Alten Testamente. Von den griechischen Philosophen und Schriftstellern überhaupt gilt das Jesuswort Joh. 10, 8: „Alle, die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber.“ Dieser starke Ausdruck ist auf sie anwendbar, weil sie vor der Ankunft des Herrn von den hebräischen Propheten Teile der Wahrheit ohne rechtes Verständnis entnommen und — selbstsüchtig und prahlerisch wie sie waren — für ihre eigenen Lehren ausgegeben haben, und weil sie ferner Einiges davon verfälscht, Anderes aus Vorwitz verkehrt ausgelegt haben [8]). Dass die Griechen eines solchen Diebstahls am Alten Testament gar wohl fähig waren, beweist zur Genüge der Umstand,

---

1) Strom. I, 74 ff. 153; Protr. § 70. 2) Strom. I, 62. 66 ff. 3) Strom. I, 66. 68. Vgl. Plato, Phaedo p. 78 A. 4) Strom. I, 72. 150; V, 98. Siehe Philo, de vita Mos. II, 4 f. Vgl. Zeller, L. c.[5] 1. Teil, 1. Hälfte, S. 302; l. c.[3] 3. Teil, 2. Abt., S. 259. 347. 5) Apol. I, 44, 8—10. 60, 10. 6) Or. 40. 7) Ad Autol. I, 14; II, 12. 37. Dieselbe Ansicht vertrat auch der Gnostiker Basilides (Strom. V, 53) und Tertullian, Apol. 47. 8) Strom. I, 87. 100 f.; II, 1; V, 10. 87 f.; VI, 55. 147. Epiktet Diss. II, 19, 28 schilt κλέπται καὶ λωποδύται Diejenigen, welche sich den Namen Stoiker zu Unrecht beilegen.

dass sich ihre Schriftsteller auch unter einander ungenirt ausgeplündert und ausgeschrieben haben [1]).

Diese allgemeine Behauptung, dass die griechische Philosophie, zumal nach ihren richtigen und wertvollen Bestandteilen, einem Diebstahle am Alten Testament entsprungen sei, sucht Clemens an gewissen Philosophen und Philosophemen durchzuführen und zu beweisen. Von Philosophen kommen ihm hier vor Allen in Betracht Pythagoras und Plato, den Numenius geradezu den attisch redenden Moses nenne [2]); daneben aber auch Heraklit [3]), Aristoteles [4]), die Stoiker [5]) und Andere. Von philosophischen Lehren werden gar viele als dem Alten Testament entlehnt bezeichnet. So geht ihm die stoische Lehre, dass Gott alle Materie durchdringe, auf die falsch verstandene Stelle Sap. 7, 24 zurück [6]). Wenn Pythagoras, Plato, Aristoteles und die Stoiker eine eigenschafts- und gestaltlose Materie — von Plato auch das Nichtseiende genannt — an den Weltanfang setzen, so hat ihnen Gen. 1, 2 dazu den Anlass gegeben [7]). Die aristotelische Beschränkung der Vorsehung auf die übermondliche Welt ist ein Missverständnis von Psalm 36, 6: „Herr, deine Güte reicht, so weit der Himmel ist, und deine Wahrheit, so weit die Wolken gehen.“ [8]) Aus dem Alten Testament geschöpft ist auch Plato's Lehre von der Weltschöpfung [9]), von der Hoffnung nach dem Tode [10]) und von der jenseitigen Straf-

---

1) Strom. VI, 4—27. Der Vorwurf des Diebstahls am geistigen Eigentum ihrer Vorgänger war in ganz ähnlicher Weise einem Plato, Aristoteles und Zeno bereits von Griechen gemacht worden. Siehe Zeller, L. c.[3] 3. Teil, 1. Abt., S. 31 Anm. 1, und 3. Teil, 2. Abt., S. 113 Anm., 1. Dass auch die christlichen Philosophen eines solchen „Diebstahls“ noch fähig waren, zeigt das 2. und 3. Buch des Pädagogen des Clemens, beleuchtet in Wendland's „Quaestiones Musonianae“. Vgl. auch Christ, a. a. O. S. 17. 2) Protr. § 70; Paed. I, 67; II, 18; III, 54; Strom. I, 93. 150. 165; V, 29. 3) Strom. II, 17. 24. 4) Strom. 1, 70; V, 91. 5) V, 90. 6) L. c. Vgl. zu diesem Abschnitt das ganze 14. Capitel des 5. Stromateus. 7) Strom. V, 90 f. 8) L. c. 91. 9) V, 93. 100. Ebenso Justin, Apol. I, 59, 1. 10) Strom. I, 93; V, 104.

vergeltung[1]); die stoische Lehre vom Weltbrande nicht zu vergessen[2]). Was die Ethik betrifft, so ist ihm die Tugendlehre der Philosophen alttestamentlicher Herkunft[3]). Dasselbe gilt von manchem trefflichen Sittenspruche, wie dem „Erkenne dich selbst!“[4]) Vorzüglich aber ist Plato's Gesetzgebung beeinflusst durch die des Moses[5]).

Merkwürdiger Weise lässt Clemens nun aber neben der im Vorigen besprochenen Ansicht von der Entstehung der griechischen Wissenschaft ganz unvermittelt eine andere zu Worte kommen, durch welche jene zum mindesten überflüssig gemacht wird, die aber mit ihr das gemein hat, dass sie eine Art Concession an die Wissenschaftsgegner ist, sofern auch sie den Ursprung der griechischen Wissenschaft in unvorteilhaftes Licht rückt. Er lässt nämlich die Ansicht gewisser Leute gelten, dass sich die Entstehung der griechischen Wissenschaft unter den Auspicien des Teufels vollzogen habe. Zwar die Meinung, dass der Teufel der Urheber der Wissenschaft sei, weist er weit und entschieden zurück. Dazu ist ihm die Wissenschaft viel zu gut, als dass sie von dem Bösen stammen könnte[6]). Aber er hat nichts dagegen, wenn dem Teufel[7]) oder seinen Engeln die Rolle der Vermittelung der Wissenschaften an die Menschen zugeschrieben wird. So widerspricht er der zu seiner Zeit weit verbreiteten Ansicht nicht, dass jene Engel von Gen. 6, 2 die Wahrheiten, welche sie in der oberen Welt in Erfahrung gebracht, nach ihrem Falle den Weibern ausgeplaudert hätten. Er teilt die auch von Tatian und Tertullian[8]) nachgesprochene

---

[1]) V, 91 f. [2]) V, 9. 106. Vgl. Justin, Apol. I, 60, 8 f. [3]) Strom. II, 78; VI, 95. [4]) II, 70 f. [5]) I, 150. 165. Vgl. Tertullian, Apol. 45. Nebenbei gesagt lässt Clemens, wie schon Justin (Apol. I, 60, 1—7), den Plato (Ep. II, p. 312; Rep. II, p. 361 E) auf Grund des Alten Testaments sogar von der Trinität und Christi Leiden reden. Strom. V, 104. 109. [6]) Strom. I, 18. 44; VI, 159. Vgl. Theophilus, Ad Autol. II, 8. [7]) Strom. I, 83. [8]) Tatian, Or. 8; Tertullian, Apol. 35, de idolol. 9, de cultu fem. I, 2.

Behauptung des Buches Henoch mit, jene Engel hätten die Menschen die Astronomie, die Wahrsagekunst und die übrigen Künste gelehrt[1]). Aber auch die Lehre von der Vorsehung und die Philosophie überhaupt lässt er wohl einmal durch den Diebstahl dieser abgefallenen Engel zu den Menschen gekommen sein[2]).

Die im Bisherigen angeführten Auslassungen des Clemens über die griechische Wissenschaft beweisen, dass er alles Mögliche thut, um die scheuen Gegner der Wissenschaft zu beruhigen. Er giebt zu, dass die Wissenschaft nicht unentbehrlich sei; er verwirft manche ihrer Teile und stellt sie insgesamt an Wert unter die Offenbarungsreligion; er lässt Hypothesen über ihren Ursprung gelten, die nicht eben ehrenvoll für sie waren. Aber so weit er den Gegnern der Wissenschaft auch entgegenkommt, er ist weit davon entfernt, auf ihren Standpunkt überzutreten. Mag er ihnen auch noch so viel zugeben, er denkt nicht im mindesten daran, seine geliebte Wissenschaft aufzugeben. Wie einer diese und jene kleine Schwäche seines Freundes um so unbefangener eingestehen kann, je sicherer er von der Herzensgrösse desselben überzeugt ist, so kann Clemens nach der einen oder anderen Seite hin ein ungünstig klingendes Wort über die griechische Wissenschaft gerade deshalb frei aussprechen, weil er in der Hauptsache die günstigste Meinung von ihr hat. Von diesem Stück Welt gilt ihm, wie nur von irgend einem, der Grundsatz: „Es ist erlaubt, an Allem teilzunehmen." Was die Stellung des Clemens zur Wissenschaft der Griechen charakterisirt, sind weit weniger seine oben mitgeteilten einschränkenden, tadelnden, abratenden Worte, als vielmehr seine nun zu besprechenden Worte der Entschuldigung, des Lobes, der Empfehlung.

Um an kurz vorher Gesagtes wieder anzuknüpfen, so bricht unser Kirchenlehrer zunächst den Zugeständnissen,

---

1) Ecl. proph. § 53. 2) Strom. I, 80 f.; V, 10.

welche er den Gegnern der griechischen Wissenschaft hinsichtlich des Ursprungs derselben gemacht hatte, ihre der Wissenschaft gefährliche Spitze ab. Er weiss den oben gekennzeichneten Ursprung derselben zum Besten zu kehren. Der Umstand, dass die Wissenschaft durch einen Diebstahl, sei es abgefallener Engel, sei es der Philosophen, zu den Griechen gekommen ist, ist bei Lichte betrachtet nicht dazu angethan, sie zu entwerten und die Teilnahme an ihr zu verbieten, sondern eher zu begünstigen. Wenn die Philosophie, so meint er, auch durch abgefallene Engel gestohlen und den Menschen eingegeben ist, so braucht ihr Wert dadurch nicht beeinträchtigt zu sein. Vielmehr, wenn man bedenkt, dass der allwissende Herr sicherlich um diesen Diebstahl gewusst und ihn doch nicht verhindert hat, so ist ganz klar, dass er diesen Frevel in seinen Folgen für nützlich hielt. Wie das von Prometheus gestohlene Feuer, so ist auch die von den Engeln gestohlene Philosophie und die Wissenschaft überhaupt den Menschen von Nutzen[1]). An einer anderen Stelle beweist Clemens seine Geschicktheit, aus Giftblumen Honig zu saugen, noch kühner und blendender. Die Leute, sagt er, welche die Philosophie vom Teufel ausgehen lassen, sollen doch auch das bedenken, dass sich der Teufel nach 2. Kor. 11, 14 in einen Engel des Lichts verstellt. In welcher Absicht thut er das wohl? Offenbar, um zu weissagen. Wenn er aber als Engel des Lichts weissagt, wird er natürlich Wahres sagen. Und wenn er Engelhaftes und Lichtes weissagt, wird er auch Nützliches weissagen. Wie könnte er doch auch Jemanden betrügen, wenn er nicht den wissbegierigen Menschen zunächst durch Mitteilung von Wahrheiten köderte, um ihn dann später in die Lüge hinabzuziehen?[2]) Und dann ist doch überhaupt anzunehmen,

---

[1]) Strom. I, 81. 83. 87. [2]) Eine bemerkenswerte Parallele hierzu sind Banquo's Worte in Shakespeare's „Macbeth“ (I, 3):

„Seltsam! Oft,
Um uns zu unserm Schaden zu gewinnen,

dass der Teufel die Wahrheit weiss; zwar nicht so, dass er sie ganz erfasse, aber doch so, dass er ihrer jedenfalls nicht unkundig ist. Die Philosophie braucht also noch nicht falsch zu sein, selbst wenn der Dieb und Lügner, seine Wirksamkeit verstellend, die Wahrheit sagt. Darf man doch nicht die Thorheit begehen, um des Lehrers willen von vornherein auch die Lehre zu verdammen [1]. Und wie der Vorstellung, dass die griechische Wissenschaft durch Vermittelung gefallener Engel entstanden sei, so weiss Clemens auch der Annahme, dass sie einem Diebstahl der Philosophen, begangen am Alten Testamente, ihre Entstehung verdanke, eine gute Seite abzugewinnen. Die Philosophie, als gestohlen aus dem Alten Testamente, welches die Wahrheit enthält, muss eben deshalb auch Wahrheit enthalten. Denn was ein Dieb entwendet hat, das hat er doch wirklich, mag es sich nun um Silber und Gold oder um Worte und Lehren handeln [2]. So hat denn die Philosophie gerade um dieses ihres Ursprunges willen Wahrheit und ist der Teilnahme des Christen wert, mag auch die Philosophen der Vorwurf der Unwahrhaftigkeit treffen. Indes ist auch dieser Vorwurf von Clemens nicht so schlimm gemeint. Wo er ohne Rücksicht auf die Gegner der Philosophie einfach seine Herzensmeinung ausspricht, rechnet er den Philosophen ihre Benutzung des Alten Testaments überhaupt nicht als Diebstahl, sondern als löblichen Wissensdurst und edles Wahrheitsstreben an. So ungereimt es klingen mag: für Plato, den Hauptdieb, hat er die wärmste Begeisterung [3].

Mag es also auch bei der Entstehung der griechischen Wissenschaft nicht mit rechten Dingen zugegangen sein, die Teilnahme des Christen daran wird dadurch nicht in

---

Spricht Wahrheit uns der Mund der Finsternis,
Lockt mit ehrlichem Tand uns, um uns dann
Im furchtbar-wicht'gen Falle zu verraten."

[1]) Strom. VI, 66. [2]) Strom. I, 100. [3]) Paed. I, 67; II, 18; Strom. I, 150; II, 100; V, 79.

Frage gestellt. Mit einer Geschicklichkeit, um die ihn die von ihm verpönten Sophisten hätten beneiden dürfen, versteht es Clemens, wie wir sahen, auch aus jenen Diebstahlshypothesen im Sinne seiner wissenschaftlichen Neigungen Capital zu schlagen. Nun stellt er aber seine Empfehlung der Wissenschaft nicht allein auf jene künstlichen Füsse, sondern er stützt sie zumeist auf die feste Überzeugung, dass die Wissenschaft und besonders die Philosophie der Griechen eine Gabe Gottes ist. In einer grossen Anzahl von Stellen lässt er die beiden oben besprochenen Vorstellungen von dem Ursprunge der Wissenschaft ausser Betracht und führt ihn einfach auf Gott zurück, nicht blos auf Gottes Zulassung, sondern auf Gottes positive Veranlassung. Ganz offenbar, sagt er einmal, ist die griechische Vorbildung, d. h. die enkyklischen Wissenschaften, mitsamt der Philosophie von Gott her zu den Menschen gekommen [1]). Das geht schon aus ihrem blossen Dasein hervor. Denn eine Sache, die Gott nicht wollte, würde von vornherein nicht existiren können. Aus der blossen Existenz der Philosophie ist also zu schliessen, dass Gott sie will und gutheisst, und daraus wieder, dass sie von Gott herrührt [2]). Noch deutlicher erhellt aber diese göttliche Herkunft der Philosophie aus ihrem Werte. Sie ist eine schöne, wertvolle Sache, und da alles Wertvolle von Gott stammt, so stammt auch die Philosophie von Gott [3]). Wie ernst diese Behauptung, dass die Philosophie eine wertvolle Gabe Gottes sei, gemeint ist, geht am besten daraus hervor, dass Clemens die Philosophie wiederholt neben das alttestamentliche Gesetz stellt. Wie Gott für die Zeit vor der Erscheinung Christi den Juden das Gesetz gegeben hat, so hat er den Griechen für jene Zeit die Philosophie gegeben [4]). Sie ist das Testament

[1]) Strom. I, 37. Die göttliche Herkunft der Künste betont er auch Strom. I, 25 ff.; VI, 160; die der Philosophie Strom. I, 28; VI, 42. 57 f. 67 und öfter. [2]) Strom. VI, 156. [3]) Strom. I, 28; VI, 67. 156. 159. [4]) Strom. I, 28; VI, 41 f. 44. 159; VII, 11.

für die Griechen[1]). Wie jetzt die Evangeliumspredigt zur rechten Zeit gekommen ist, so sind zur rechten Zeit das Gesetz und die Propheten den Juden und ist die Philosophie den Griechen gegeben. Die Philosophie hatte für die Griechen nach mehreren Seiten hin auch dieselbe Bedeutung, die das Alte Testament für die Juden hatte: sie erzog für Christus, machte die Herzen bereit für das Evangelium[2]); ja, sie machte die ihr gemäss Lebenden gerecht[3]).

---

[1]) Strom. VI, 42. 67. 106. [2]) Strom. VI, 44. 153; I, 28. [3]) I, 28 f. 38; II, 43; VI, 44 f. 47. 64. — Dass Clemens Gesetz und Philosophie in ihrem Heilswerte völlig gleichsetze, ist eine Übertreibung Merk's (Cl. Alex. in seiner Abhängigkeit von der griech. Philosophie, S. 7). Gesetz und Philosophie erzeugen ihm wohl dieselbe Sittlichkeit (Strom. VI, 47), und zwar beide eine unvollkommene (I, 99; VI, 45), aber nicht die gleiche Religion, da die Philosophie den Götzendienst nicht beseitigt hat (VI, 44. 46). Hat Gott doch auch das Alte (und Neue) Testament *κατὰ προηγούμενον*, die Philosophie *κατ' ἐπακολούθημα* verursacht, d. h. jenes nach Art einer Grösse ersten, diese nach Art einer Grösse zweiten Ranges (Strom. I, 28). Zwar fährt Clemens an der zuletzt citirten Stelle fort: *τάχα δὲ καὶ προηγουμένως τοῖς Ἕλλησιν ἐδόθη* [*φιλοσοφία*], thut diesen Schritt aber I, 37 wieder zurück. Vgl. VI, 63; VII, 6. — Für die Ausdrücke *κατὰ προηγούμενον* (*προηγουμένως*) und *κατ' ἐπακολούθημα* (vgl. Strom. I, 28. 37) giebt De Faye (a. a. O. S. 168 f.) eine bedenklich grosse Anzahl recht verschiedener Übersetzungen, um sie schliesslich mit par voie directe bezw. par voie indirecte wiederzugeben. Mit Unrecht. Clemens interessirt sich an den betreffenden Stellen gar nicht für die Vermittelung der Philosophie an die Menschen, sondern nur für den Wert der Philosophie, ob sie eine Grösse ersten oder zweiten Ranges ist. Für die Richtigkeit dieser Auffassung, die sich eng an die Wortbedeutung hält, spricht Folgendes. Der Satz Strom. I, 28 „*τάχα δὲ καὶ προηγουμένως τοῖς Ἕλλησιν ἐδόθη* [*φιλοσοφία*] *τότε πρὶν ἢ τὸν κύριον καλέσαι καὶ τοὺς Ἕλληνας*“ ist nur als Urteil über den Wert der Philosophie verständlich. Es kann ihr wohl für verschiedene Zeiten ein verschiedener Wert, aber keine verschiedene Entstehungsweise zugeschrieben werden. Strom. I, 37 sagt Clemens, die Philosophie sei (im Unterschied von der Heiligen Schrift) *οὐ κατὰ προηγούμενον* von Gott zu den Menschen gekommen. Was das heisst, erläutert er durch einen Vergleich. Wie die Regen-

Nach dem eben Gesagten bescheidet sich Clemens also nicht damit, dass über dem Ursprunge der Philosophie Gottes Zulassung gewaltet habe, sondern er geht dazu über, für ihren Ursprung Gottes positive Veranlassung in Anspruch zu nehmen; was dann dem Christen die Teilnahme an der Philosophie noch mehr empfehlen muss. Dieser allgemeinen Verschiebung seiner Stellung zum Ursprunge der Philosophie entsprechen nun aber auch ganz neue Aufstellungen über die Wege, auf denen diese Gottesgabe zu den Griechen gelangt sei. Clemens sagt einmal, Gott habe sie ihnen durch Engel gegeben. Wie das spätere Judentum und die spätere griechische Philosophie, so lehrt auch Clemens, dass die einzelnen Völker und Menschen dem Schutze und der Leitung ganz bestimmter Engel anvertraut seien [1]). Und durch diese untergeordneten Engel hat der Herr den Griechen die Philosophie gegeben [2]). Und Clemens geht noch weiter. Gott hat den Griechen die Philosophie durch den Logos gegeben [3]). Der Logos, dies Bild Gottes, hat den Menschen ja nach seinem Bilde geschaffen; mit seiner vernunftbegabten Seele ist der

---

tropfen nach der Verschiedenheit des Bodens, auf den sie fallen, verschiedenwertige Pflanzen hervorspriessen lassen, so haben auch die Ausgiessungen des göttlichen λόγος nach der Verschiedenheit der Menschenherzen, die sie empfingen, verschiedene Werte hervorgebracht; nämlich — das ist des Clemens Meinung — bei den Hebräern die Heilige Schrift als Wert ersten, und bei den Griechen die Philosophie als Wert zweiten Ranges. Vgl. endlich auch Epiktet's Diss. I, 3, 1; II, 8, 6—11, wo προηγουμένως ὑπὸ τοῦ ϑεοῦ γεγονέναι gleichbedeutend ist mit προηγούμενον εἶναι und umgekehrt οὐ προηγουμένως γεγονέναι mit οὐ προηγούμενον εἶναι.

[1]) Strom. VI, 157; VII, 6. Vgl. Deut. 32, 8 in der Übersetzung der LXX, Dan. 10, 13. 20; 12, 1; Tob. 4; Athenagoras, Supplic. 23 f. Siehe Neander, Genet. Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, S. 20, und Zeller, a. a. O.³, 3. Teil, 1. Abt., S. 320; 2. Abt. S. 177. 362 ff. 393. [2]) Strom. VII, 6. Von einer „Veruntreuung“ seitens dieser Engel, wie Merk will (a. a. O. S. 2), kann nicht die Rede sein. [3]) Vgl. Strom. VI, 161.

Mensch das Ebenbild des Logos [1]). Ja, mit ihrer Vernunft haben alle Menschen, und die Griechen besonders, Funken des göttlichen Logos von Natur mitbekommen [2]). Gott sät von Erschaffung der Welt an Samenkörner in die Menschenherzen, indem er den Logos jederzeit darauf regnen lässt [3]). Allen Menschen schlechtweg, und besonders den wissenschaftlichen Forschern, ist ein Tropfen göttlichen Wesens eingeträufelt [4]). Vermöge dieser vorzüglichen Naturanlage sind nun gewisse religiöse und sittliche Wahrheiten allen Menschen erreichbar [5]). So haben alle Menschen den Gottesbegriff, sie besitzen einen natürlichen Schimmer von dem einen allmächtigen Gotte [6]). Nicht minder haben sie an ihrer natürlichen Vernunft schon eine sittliche Norm [7]). Diese mit der Schöpfung gesetzte Kraft der menschlichen Vernunft kann zwar durch die Sünde geschwächt werden [8]), ist dafür aber auch bei den grossen und leidenschaftslosen Naturen, wie Philo sagt, um so stärker [9]). Am leistungsfähigsten ist sie in den Philosophen. Die haben jene Kraft, die religiös-sittliche Wahrheit zu erkennen, in besonderer Vorzüglichkeit als Naturanlage mitbekommen [10]).

In den letzteren Ausführungen hatte der Satz, Gott habe den Griechen die Philosophie durch seinen Logos gegeben, den Sinn, Gott habe sie als ein Product der nach

---

[1]) Protr. § 98. Vgl. Merk, l. c. S. 62 f. [2]) Protr. § 74. [3]) Strom. I, 37. Vgl. Justin's Lehre von dem ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου Apol. I, 46, 2 f.; II, 8, 1. 3; 10, 1—4. 8; Philo, de post. Caini 40. [4]) Protr. § 68. 25. [5]) Vgl. Athenagoras, Supplic. 7: Die Dichter und Philosophen haben gewisse Wahrheiten vermutungsweise getroffen „κινηθέντες κατὰ συμπάθειαν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ πνοῆς ὑπὸ τῆς αὐτὸς αὐτοῦ ψυχῆς ἕκαστος ζητῆσαι, εἰ δυνατὸς εὑρεῖν καὶ νοῆσαι τὴν ἀλήθειαν.“ [6]) Strom. V, 88; VII, 8. Vgl. Tertullian, de animae testimonio. Nach Zeller, l. c.[3], 3. Teil, 2. Abt., S. 207, war es ein Lieblingssatz der Popularphilosophie seit Antiochus und Cicero, dass der wahre Gottesbegriff allen Menschen von Natur eingepflanzt sei. [7]) Paed. I, 101 f.; Strom. I, 182; II, 7. Siehe Winter, Die Ethik des Clemens von Alexandrien, S. 40. [8]) Protr. § 25; Strom. V, 88. [9]) Strom. II, 100; VI, 159. Vgl. Philo, de vita Mos. I, 5. [10]) Protr. § 68; Strom. I, 26. 87; VI, 154. 156.

seinem Logos geschaffenen und an seinem Logos teilhabenden menschlichen Vernunft entstehen lassen. An anderen Stellen giebt Clemens jenem Satze aber auch den Sinn, dass Gott den Philosophen durch seinen Logos gewisse Wahrheiten eigens inspirirt habe[1]). Dieser Wechsel in der Vorstellung von der Herkunft der Philosophie bestätigt abermals den Eindruck, den des Clemens Erörterungen über den Ursprung der griechischen Philosophie durchgängig machen: auf welchem Wege die Philosophie zu den Griechen gekommen ist, ist ihm Nebensache. Die Hauptsache ist ihm, dass Gott dahinter steht und der Christ sich demzufolge mit gutem Gewissen an ihr beteiligen kann. Am klarsten tritt diese seine Stellung in folgenden Worten zu Tage: „Man sagt, durch Zufall hätten die Griechen einige Wahrheiten der wahren Philosophie ausgesprochen, aber der Zufall untersteht der göttlichen Weltordnung; oder durch ein glückliches Zusammentreffen, aber ein solches geschieht nicht ohne die Vorsehung. Man sagt wohl auch, eine natürliche Denkkraft hätten die Griechen besessen, aber wir kennen ja den einen Schöpfer der Natur. Vielleicht sagt man endlich, sie hätten die allgemeine Vernunft[2]) gehabt. Wohlan! Dann wollen wir zusehen, wer der Vater derselben ist.“[3]) Genug, die Philosophie und die Wissenschaft der Griechen überhaupt ist eine Gabe Gottes, und darum gehört sie den Christen[4]).

---

1) Protr. § 72; Strom. I, 42; VI, 55. Vgl. 157. 161. Wie Philo (de migr. Abr. 7), so nimmt übrigens auch Clemens eine Inspiration für sich selbst in Anspruch. Vgl. Strom. IV, 3. 2) Vgl. Epict. Diss. III, 6, 8: *ἔστί τινα, ἃ οἱ μὴ παντάπασιν διεστραμμένοι τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὰς κοινὰς ἀφορμὰς ὁρῶσιν. ἡ τοιαύτη κατάστασις κοινὸς νοῦς καλεῖται.* Siehe Zeller, l. c.[3], 3. Teil, 1. Abt., S. 74 f. 3) Strom. I, 94. Vgl. I, 80; VI, 62 Schluss. 157. 4) Strom. V, 19. Die verschiedenen bei Clemens sich findenden Anschauungen über den Ursprung der Wissenschaft sind in der obigen Darstellung in der Anordnung aufgeführt, dass mit den von Clemens Anderen nachgesprochenen Ansichten, die Wissenschaft sei durch Diebstahl am Alten Testament oder durch Vermittelung böser Geister entstanden, begonnen und mit des Clemens Lieblingsgedanken, sie sei unter der

Auch die Heilige Schrift weiss Clemens zu Gunsten der weltlichen Wissenschaft zu verwerten. Eine Reihe von Bibelstellen bestätigen ihm seine Anschauungen vom Wert und von der Verwertung der Wissenschaft. Die Wissenschaftsgegner waren in diesem Punkte freilich der entgegengesetzten Meinung. Sie benutzten, wie oben schon angedeutet, gerade einige Schriftstellen, um gegen die weltliche Weisheit zu agitiren. So verwiesen sie, wie auf das vorhin besprochene Jesuswort Joh. 10, 8 [1]), wohl auch auf Paulus' warnende Worte Kol. 2, 4. 8: „Davon rede ich, damit euch Niemand verwirre mit Blendreden. Seht zu, dass euch nicht etwa Jemand fange mittelst der Philosophie und leeren Truges nach menschlicher Überlieferung, nach den Elementen der Welt und nicht nach Christus." Clemens lässt sich dadurch nicht verblüffen. Er entgegnet, der Apostel warne da nicht vor aller Philosophie, sondern nur vor der epikureischen, die er auch Apg. 17, 18 erwähne; die verwerfe er, weil sie die Vorsehung aufhebe und die Lust vergöttere. Ausserdem verpöne er da auch jede Philosophie, welche die Elemente als Weltprincip verehre. Mit der „menschlichen Überlieferung" wolle er die Schwätzereien der Logiker treffen [2]). Die Gegner

---

Zulassung, ja auf Veranlassung Gottes zu den Griechen gekommen, geschlossen ist. Diese Gruppirung dürfte die Herzensmeinung unseres Kirchenlehrers deutlicher werden lassen als die Darstellung bei De Faye, der die Ausserungen des Clemens mehr aufzählt als abwägt (a. a. O. S. 164 ff.; vgl. besonders S. 173 f.), und als die Anordnung bei Christ, der die verschiedenen Erklärungsgründe so aufzählt, „wie sie allmählich und nach dem Wesen der Sache aufeinander gefolgt sein müssen" (a. a. O. S. 8 ff.), d. h. aber nach einem von aussen an Clemens herangebrachten Princip.

[1]) Strom. I, 81. [2]) Strom. I, 50—52. — Strom. VI, 62. 117 erklärt Clemens die Stelle Kol. 2, 8 anders als oben. Da fasst er *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* als Apposition zu *φιλοσοφία*. Die Philosophie werde damit als eine Elementarlehre bezeichnet, und der Apostel warne da den christlichen Weisen, den Gnostiker, von seiner Höhe wieder zu dieser Elementarwissenschaft herabzusinken. Seine Warnung sei gemeint wie Hebr. 5, 12.

führten wohl auch 1. Kor. 1, 19 f. ins Feld, wo Gott sagt: „Ich werde die Weisheit der Weisen vernichten und den Verstand der Verständigen ins Unrecht setzen," und wo der Apostel fragt: „Hat Gott nicht die Weisheit der Welt zur Thorheit gemacht?" Clemens erklärt, damit würden nur die dünkelhaften Weisen und die Sophisten getroffen [1]). Ja, jene Leute holten sich, unserem Alexandriner auf den Pfaden der Allegoristik folgend, ihre Waffen gegen die weltliche Weisheit sogar aus dem Buche der Sprüche. Sie richteten gegen die Teilnahme an der Philosophie des Spruchdichters Vermahnungen: „Nähere dich nicht der Hure, denn Honig träufelt von ihren Lippen, eine Zeit lang salbt sie deine Kehle," „sei nicht viel mit dem fremden Weibe zusammen" (Prov. 5, 3. 20). Clemens erwidert, mit der Hure könne die Philosophie gar nicht gemeint sein, denn die schmeichele nicht; die unverständige Lust sei gemeint. Und mit dem Worte von dem fremden Weibe werde nur davor gewarnt, dass man bei der weltlichen Bildung stehen bleibe [2]).

Nein, die Heilige Schrift ist keine Bundesgenossin der Feinde, sondern der Freunde weltlicher Wissenschaft. Sie enthält Sprüche und bietet Beispiele, die zur Beschäftigung mit der Wissenschaft ermuntern. Das ist noch das Geringste, dass die Schrift mit dem Spruche: „Ein naher Freund ist besser als ein ferner Bruder" (Prov. 27, 10) die Philosophen für besser erklärt als die christlichen Häretiker [3]). Sie rühmt auch Prov. 8, 9 von den einsichtigen Menschen, dass sie mit Allem vertraut seien, d. h. mit der griechischen Weisheit so gut wie mit der Bibel [4]). Ja, mit dem Worte: „Suchet, so werdet ihr finden" ruft der Herr ausdrücklich zu wissenschaftlichem Forschen auf [5]). Ermunternde Beispiele aus dem Alten

[1]) Strom. I, 88; V, 8. [2]) Strom. I, 29. [3]) Strom. I, 95. Vgl. Irenäus, l. c. III, 25, 5. [4]) Strom. I, 58. [5]) I, 51; V, 11; VIII, 1 f. Andere Sprüche derart citirt Clemens Strom. VI, 63 f. 93.

Testament hat der Christ an Abraham und Mose. Der erstere beschäftigte sich mit Astronomie. Vom Anblick der Himmelskörper aus schritt er weiter zum rechten, Gott wohlgefälligen Glauben und zur Gerechtigkeit[1]). Aber er ist auch ein Vorbild in der Beschäftigung mit der Arithmetik. Denn dass er gerade mit der bedeutungsvollen Zahl von 318 Knechten in den Krieg zog, beweist, wie gründlich er die Arithmetik beherrscht haben muss[2]). Und was Mose betrifft, so erzählt Philo ja in seinem „Leben Mose's“ von dessen gründlichen wissenschaftlichen Bildung. Herangewachsen, wurde er bei den hervorragendsten ägyptischen Gelehrten unterrichtet in Arithmetik und Geometrie, in der Rhythmen- und Harmonienlehre, in Medicin und Musik, sowie in der symbolischen Philosophie. In der übrigen enkyklischen Bildung unterrichteten ihn Griechen in Ägypten. Dazu lernte er die Buchstaben der Ägypter und die Himmelskunde von den Chaldäern und Ägyptern, weshalb es in der Apostelgeschichte (7, 22) heisst, er sei in aller Weisheit der Ägypter unterrichtet gewesen[3]). Im Neuen Testament kommt dem Clemens der Herr selbst als die Wissenschaft empfehlendes Vorbild in Betracht. Überlistet er den Teufel während der Versuchung doch auf dem Wege der Amphibolie und damit der Dialektik[4]).

Aber Clemens erfreut sich noch eines anderen Schriftbeweises, der ihm gewiss als mindestens ebenso überzeugend erscheint. Allegorisch verstandene Erzählungen des Alten und Neuen Testaments müssen ihm dafür Zeugnis ablegen, dass die Beschäftigung mit der weltlichen Wissenschaft nach Gottes Willen ist. Aus dem Alten Testament

---

[1]) Strom. I, 31; VI, 84. Vgl. Gen. 15, 5 f. und Philo, Quis rer. div. her. 20. [2]) Strom. VI, 84. Näheres über diese theologische Arithmetik oder arithmetische Theologie siehe weiter unten. Strom. VI, 86 f. wird die Geometrie und VI, 88 die Musik durch biblisches Vorbild empfohlen. [3]) Strom. I, 153. Siehe Philo, de vita Mosis I, 5. [4]) Strom. I, 44. Vgl. Matth. 4, 4.

verwertet er in diesem Sinne vor Allem die Geschichte von Abraham's Doppelehe. Sarah, Abraham's Weib, war zuerst unfruchtbar, deshalb überliess sie ihrem in den Jahren schon vorgeschrittenen Manne ihre ägyptische Magd Hagar zur Kinderzeugung. Später zeugte er mit ihr selbst dann den Isaak. Bedenkt man, dass Abraham Typus des Gläubigen, Sarah der göttlichen Weisheit und Hagar der weltlichen Bildung ist, so tritt die Wahrheit an den Tag: der Gläubige hat von der göttlichen Weisheit zunächst keinen Gewinn. Erst muss er sich mit der weltlichen Bildung abgeben und dann kann er zum fruchtbringenden Verkehr mit der göttlichen Weisheit fortschreiten [1]). Ähnliches besagt Jakob's Polygamie. Wenn erzählt wird, Jakob habe mit mehreren Frauen verkehrt, so heisst das: Jakob, d. i. der Übende, hat sich an einer grösseren Anzahl verschiedener Lehren geübt und gebildet und ist dadurch zu Israel, d. i. dem Scharfsichtigen, geworden [2]). Dasselbe will endlich auch Juda's Verkehr mit der am Dreiwege sitzenden Thamar besagen. Der Vorgang lehrt, dass der Lernbegierige nichts unbetrachtet und unerforscht lässt, sondern sich unbeschadet seiner Frömmigkeit in allen Wissenschaften umsieht [3]). Aus dem Neuen Testament zieht Clemens in diesem Sinne die Geschichte von der wunderbaren Speisung mit fünf Gerstenbroten und zwei Fischen heran. Die Brote bedeuten das Gesetz, die Fische die griechische Philosophie als im heidnischen Völkermeere entstanden und vorhanden. Und wenn Einer noch weiter grübeln will, darf er den einen der beiden Fische als die enkyklische Bildung und den anderen als die Philosophie auffassen [4]). Welch' sicheres Zeugnis jedenfalls dafür, dass

---

[1]) Strom. I, 30—32. Clemens hat diese Allegorie von Philo, der indes die Hagar auf die enkyklische Bildung und die Sarah auf die Weisheit oder Tugend deutet. Siehe Leg. all. III, 87; de cherub. 1—3; de sacrif. Ab. et Caini 10. [2]) Strom. I, 31. Auch diese Allegorie ist philonisch. Siehe de sacrif. Ab. et Caini 2. [3]) Strom. I, 31. [4]) Strom. VI, 94.

der Herr wie das Gesetz so auch die griechische Wissenschaft für eine förderliche Geistesnahrung hielt!

Die weltliche Wissenschaft empfiehlt sich dem Christen sonach durch ihre Herkunft von Gott und durch das Zeugnis der Heiligen Schrift. Sie empfiehlt sich zu guterletzt aber auch durch den mannigfaltigen Gewinn, den sie ihren Freunden und Schülern nachweislich bringt. Clemens ist unermüdlich, wenn es gilt, die Vorteile ins Licht zu stellen, die eine gediegene wissenschaftliche Bildung nach seiner Erfahrung und Überzeugung dem Christentum und dem Christen bringt. Die Anklagen aus dem Kreise der Wissenschaftsgegner sucht er durch ein Loblied auf die Wissenschaft zu beschwichtigen und zu überstimmen. Den Angriff jener Leute wehrt er ab durch Verteidigung, ja durch Gegenangriff. Er behauptet ihnen gegenüber, dass der Besitz wissenschaftlicher Kenntnisse für den Christen angenehm, ja nützlich, zur Erreichung bestimmter Ziele sogar notwendig und unentbehrlich ist.

Der gelindeste Vorwurf der Gegner lautete ja, die griechische Wissenschaft sei für den Christen überflüssig, sie trage nichts zur Erreichung seines Endzieles bei. Nun gut, erwidert Clemens, dann geht es dem Christen mit der Wissenschaft, wie es einem Künstler mit diesen und jenen Kenntnissen ergeht: sie tragen vielleicht nichts zu seinem Endzwecke bei, stehen ihm aber doch gar wohl an und helfen ihn schmücken[1]). Ist die christliche Wahrheit notwendig wie das liebe Brot, so ist die wissenschaftliche Bildung neben ihr so angenehm wie die Süssigkeiten des Nachtisches[2]). Aber die Wissenschaft ist mehr als eine

[1]) Strom. I, 18 f.; VI, 92. Vgl. Basilius, de leg. libris gent. 3: *„καθάπερ φυτοῦ οἰκεία μὲν ἀρετὴ τῷ καρπῷ βρύειν ὡραίῳ, φέρει δέ τινα κόσμον καὶ φύλλα τοῖς κλάδοις περισειόμενα· οὕτω δὴ καὶ ψυχῇ προηγουμένως μὲν καρπὸς ἡ ἀλήθεια, οὐκ ἄχαρί γε μὴν οὐδὲ τὴν θύραθεν σοφίαν περιβεβλῆσθαι, οἷόν τινα φύλλα σκέπην τε τῷ καρπῷ καὶ ὄψιν οὐκ ἄωρον παρεχόμενα."* [2]) Strom. I, 100; VI, 162 Anfang.

angenehme Zukost, sie ist von praktischem Nutzen. Selbst wenn die Philosophie unnütz wäre, wäre sie nützlich, sofern nur mit ihrer Hülfe der dann doch nützliche Nachweis ihrer Unnützlichkeit geführt werden könnte[1])! Und hätten jene Leute mit ihrem noch schwereren Vorwurfe recht, die Philosophie sei geradezu schädlich, so wäre ihre Kenntnis sogar notwendig. Denn es ist ja gar nicht möglich, die griechischen Philosophen mit oberflächlichem Gerede über ihre Lehren zu verdammen. Vielmehr ist dazu erforderlich, dass man in eine bis ins Einzelne gehende und zu klarer Erkenntnis vordringende Erforschung der philosophischen Lehren eintritt. Denn Eindruck macht allewege nur der auf Sachkenntnis beruhende Tadel[2]).

Doch das ist nur Vorpostengefecht. Clemens weiss viel gewichtigere Gründe für die Sache der Wissenschaft ins Treffen zu führen. Sie hat ihm einen weit positiveren Wert, als er in den eben mitgeteilten Ausführungen darthut. In reicher Fülle breitet er einen viel bedeutsameren Segen der Wissenschaft vor seinen Lesern aus, indem er ihren Nutzen bald an der Hand ihrer einzelnen Teile nachweist, bald mit Beziehung auf die verschiedenen Aufgaben und Stufen des christlichen Lebens zur Darstellung bringt.

Um zunächst darauf zu achten, welchen Nutzen die einzelnen Teile der griechischen Wissenschaft bringen, so knüpft er schon weitgehende Hoffnungen an die dem Studium der Philosophie vorausgehende[3]) Beschäftigung mit den enkyklischen Wissenschaften oder Künsten. Von ihnen insgesamt urteilt er, an ein Wort Plato's anknüpfend, die enkyklische Bildung vollende den Menschen zwar nicht zum Guten, aber sie helfe doch mit, die Seele aufzuwecken und auf die übersinnlichen Dinge zu üben[4]). Daneben sagt er aber auch über die einzelnen freien Künste manches

[1]) Strom. I, 19. [2]) Strom. I, 19; VI, 162 Schluss. [3]) Vgl. Strom. I, 30, wo diese Wissenschaften als προπαιδεία bezeichnet werden. Dasselbe betont Philo, leg. all. III, 58, de agric. 2. 4, de ebr. 12 f. [4]) Strom. I, 93; VII, 19.

rühmende Wort. Nutzen bringt schon das Studium der Grammatik, sowohl im engeren als auch im weiteren Sinne dieser Disciplin. Die Grammatik im engeren Sinne lehrt einen die Buchstaben lesen und schreiben [1], was zum Leben nützliche Fertigkeiten sind [2]). Die Grammatik im weiteren Sinne führt, wie in die weiter unten zu besprechende Poesie, so auch in die Weltgeschichte ein [3]). Die Kenntnis der Geschichte gilt unserem Alexandriner wie auch dem Philo [4]) nicht wenig. An der Hand der Geschichte versucht er den Nachweis zu erbringen, dass die Cultur der Griechen jünger ist als die der Barbaren, dass insbesondere die griechische Wissenschaft viel späteren Ursprungs ist als das Alte Testament [5]). An der Reihe der römischen Kaiser berechnet er Jesu Geburtsjahr [6]). Die Geschichtskenntnis ist ihm aber auch von apologetischer Bedeutung. In der griechischen Mythologie und Geschichte kommen Wundererzählungen vor, die von den Griechen natürlich für wahr gehalten werden. Daran hat der geschichtskundige Christ eine ausgezeichnete Waffe gegen den Unglauben der Griechen. Kann er ihnen doch triumphirend entgegenhalten: Wenn ihr die Wunder eurer Sage und Geschichte glaubt, so dürft ihr die biblischen Wunder auch nicht als unmöglich von der Hand weisen! Hat z. B. dem Trhasybulos in einer mondlosen, stürmischen Nacht eine Feuersäule den Weg gezeigt, so war es dem allmächtigen Gott auch möglich, den Hebräern des Nachts eine Feuersäule voranleuchten zu lassen [7]).

---

[1]) Philo, de agric. 4; Epiktet, Diss. I, 12, 13. [2]) Strom. I, 1; 75 vgl. mit 77. [3]) Vgl. Philo, de cherub. 30; Tatian, Or. 31. Siehe Friedländer, l. c. Bd. 3, S. 378 Anm. 2. [4]) De sacrif. Ab. et Caini 22 f. [5]) Strom. I, 74—77. 101 ff. [6]) Strom. I, 144. Unter den beiden letzteren Gesichtspunkten empfiehlt die Geschichte auch Augustin, de doctr. christ. II, 28. [7]) Strom. I, 163; VI, 28—34. Die Wundergeschichten der griechischen Mythologie hält Clemens an den letzteren Stellen für plagiatorische Nachahmungen der alttestamentlichen Wundererzählungen. Mit dieser Herleitung und Verwertung der griechischen Wunderberichte folgt er dem Beispiele Justin's Apol. I, 21 f. 54. 64.

Den Nutzen, welchen die Beschäftigung mit der Arithmetik dem Christen bringt, bestimmt unser Alexandriner ganz nach der Art seines hierin den Neupythagoräern gleichenden Lehrers Philo. Sie lehrt symbolische Zahlen der Heiligen Schrift deuten; so die Zahl 318 von Gen. 14, 14, die schon der Verfasser des Barnabasbriefes in bekannter Weise ausgedeutet hatte, und die Zahl 120 von Gen. 6, 3, in welche bereits von Philo alles Mögliche hineingeheimnist worden war [1]). Einen ähnlichen Gewinn wirft die Beschäftigung mit der Geometrie ab. Sie setzt in den Stand, aus den Massverhältnissen der Arche Noah's und der Stiftshütte verborgene Wahrheiten herauszulesen [2]). Sie macht aber auch sonst — um von ihrem Nutzen für das Baufach abzusehen — die Seele möglichst verständig. Denn sie giebt ein scharfes Auge für die Wahrheit und hilft die Lüge an den Tag bringen, sie macht geschickt zum Auffinden von Übereinstimmungen und Analogien, so dass man im Unähnlichen das Ähnliche aufspüren kann. Sie treibt uns endlich an, aufzufinden die Länge ohne Breite und die Fläche ohne Tiefe und den unteilbaren Punkt, und führt so die Seele von den Sinnendingen fort zu den geistigen Grössen [3]). Die Astronomie, welche von der verwerflichen Astrologie wohl zu unterscheiden ist [4]), bringt Nutzen der Schifffahrt und der Landwirtschaft, sofern sie ein gutes Auge haben lehrt auf Jahreszeiten, Veränderungen in der Atmosphäre und Aufgang der Gestirne. Aber sie führt auch als Himmelskunde und Lehre von der Gestalt des Weltalls, von der Drehung des Firmaments und von der Bewegung der Sterne die Seele näher hinan zu der schaffenden Kraft [5]). Infolge astronomischer Studien wird man sich im Geiste von der Erde zum Himmel

[1]) Strom. VI, 84 f. Siehe Barnabas IX, 8; Philo, Quaest in Gen. I, 91; Zeller, l. c.[3] 3. Teil, 2. Abt., S. 391 Anm. 4. [2]) Strom. VI, 86 f. Vgl. Philo, Quaest. in Gen. II, 2. 5; Quaest. in Ex. II, 69 f. [3]) Strom. VI, 90. 80. Ähnliches erwartet von der Geometrie Philo de agric. 3. [4]) Protr. 67; Strom. VI, 143. [5]) Strom. VI, 90.

erheben und mit den Sternen im Kreise bewegen[1]), unablässig die göttlichen Werke und ihre harmonische Ordnung erforschend. Davon ausgehend ist ja z. B. Abraham unvermerkt zur Erkenntnis des Schöpfers vorgedrungen[2]). Was ferner die Musik anlangt, so giebt es freilich eine seelenverderbende, die man zu verschmähen hat. Das ist alle Musik, die in rührselige Stimmung versetzt oder zu zügelloser Sinnenlust reizt oder zu bacchischer Raserei treibt[3]). Aber daneben giebt es auch eine ehrbare Musik[4]). Und die ist in sittlicher und religiöser Hinsicht von Bedeutung. Sie vermag nämlich den Menschen in die rechte sittliche Verfassung zu versetzen und seine sinnlichen Triebe zu beruhigen. Auch hilft sie Gott preisen für die Fülle seiner Gaben, die er den Menschen zu geniessen giebt als Nahrung für Leib und Seele[5]).

Als die wertvollste von allen enkyklischen Wissenschaften erscheint unserem Kirchenlehrer nun aber die Dialektik. Natürlich nicht die der Rhetorik zum Verwechseln ähnliche[6]) der Sophisten, sondern die wahre Dialektik, wie Plato sie verstand und übte; die Kunst, vom Schein zum Sein durchzudringen[7]). Als solche Kunst führt sie ihre Jünger sicher durch die Welt, aber auch hinaus über die Welt. Sie macht sie klug für gewisse Aufgaben des praktischen Lebens, schult sie aber auch für sublime Speculationen. Doch, auf welche Weise bringt sie den an erster Stelle genannten Nutzen? Indem sie unterscheiden lehrt zwischen Wahrem und Falschem. An ihr hat der Christ, was der Chemiker an dem lydischen Probiersteine hat, der die Aufgabe hat, das unechte von dem echten Gold zu unterscheiden[8]). Mit ihr ausgerüstet kann der Christ dem Herrenworte gerecht werden: „Werdet

---

[1]) Vgl. Philo, de vict. 6; de opif. mundi 23; de gigant. 2. [2]) Strom. VI, 80. Vgl. Philo, de gigant. 14; de ebriet. 23; de spec. leg. 34. [3]) Strom. VI, 90. [4]) VI, 150. [5]) VI, 88—90. Vgl. Protr. § 5; Philo, de mundi opif. 25 Schluss. [6]) Strom. I, 44. [7]) Vgl. Strom. I, 44. 176 f. [8]) Strom. I, 44.

sachverständige Wechsler!" Er kann die echte Münze von der falschen unterscheiden, d. h. das Schöne annehmen und das Gegenteil davon verwerfen [1]). Der dialektisch gebildete Christ wird weder durch trügerische Worte noch durch die falsche Lust zu Falle gebracht werden. Er durchschaut die hinterlistigen Worte der heidnischen Sophisten und wehrt ihre Angriffe auf die christliche Wahrheit durch geschicktes Fragen und Antworten siegreich ab. So leistet die Dialektik dem Christentum, was der Zaun dem Weinberge leistet: sie lässt nicht zu, dass die Wahrheit von den Sophisten zertreten wird [2]). Und wie gegen die heidnischen Sophisten, so schützt die Dialektik auch gegen falsche Christen. Sie lehrt nämlich Häresie und Rechtgläubigkeit unterscheiden [3]) und duldet nicht, dass Leute, die sich aus unlauteren Motiven in die Christengemeinde einschleichen wollen, diese ihre Absicht verwirklichen [4]). Aber noch auf einem anderen Gebiete hilft die Dialektik Wahres und Falsches unterscheiden, nämlich auf dem Gebiete der Schriftauslegung. In der Schrift kommen nämlich Worte vor, die zwei- und mehrdeutig sind, Amphibolien und Homonyma. Da hilft die Dialektik, falsche Auslegung vermeiden und die richtige treffen [5]).

Doch die Dialektik verleiht ihren Freunden nicht blos diesen kritischen Scharfblick, sondern, wie oben schon angedeutet, auch speculirenden Tiefblick. Sie führt näm-

---

[1]) Strom. I, 177. 35; VI, 81. Denselben Gewinn versprachen sich die Stoiker von der Logik (Zeller, l. c.[3] 3. Teil, 1. Abt., S. 59 Anm. 3) und Musonius von der Philosophie überhaupt (Stob. Flor. 48, 67). [2]) Strom. VI, 81. Zum Schutz gegen die Sophisten vgl. Strom. I, 28. 35. 43. 51. 100; VI, 156; Epiktet, Diss. I, 6, 11. Zur Dialektik als Kunst des Fragens und Antwortens vgl. Strom. I, 45; VI, 82. Zur Dialektik als Zaun vgl. Strom. I, 28. 100; Philo, de agric. 3; de mut. nom. 10; Zeller, l. c.[3] 3. Teil, 1. Abt., S. 62 Anm. 1. [3]) Strom. I, 44. 99. [4]) I, 33. [5]) Strom. I, 44. Vgl. Origenes Philocal. ed. Robinson p. 69, 3 ff.: *ἔστι δὲ ὅπου παρὰ τὴν ἄγνοιαν τῶν λογικῶν μεγάλως περιπίπτομεν, μὴ καθαίροντες τὰς ὁμωνυμίας καὶ ἀμφιβολίας κτλ.*

lich von der sinnlichen Anschauung zum Begriff und ist überhaupt ein Arbeiten mit Begriffen. Sie lehrt aus einander halten, was die Erfahrungsdinge mit einander gemeinsam haben, und worin sie sich von einander unterscheiden[1]), d. h. sie leitet zur Begriffsbildung und Begriffseinteilung an[2]). „Die Dialektik," so beschreibt Clemens einmal das Wesen und die Doppelleistung dieser Wissenschaft, „ist ein Denken über die Verstandesdinge, welches jedes einzelne von den Erfahrungsdingen zerlegt und seine unvermischte und reine Substanz aufzeigt. Oder sie ist die Fähigkeit, die Gattungen der Dinge (die Begriffe) zu zerlegen, wobei sie bis zu den einzelnen Dingen hinabsteigt und jedes derselben in seiner Reinheit zum Vorschein kommen lässt." [3]) So führt die Dialektik die Seele aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt und damit aus der Welt der Erscheinung in die Welt des Seins und Wesens. Die Seele wird durch die Beschäftigung mit der Dialektik von den Sinnendingen gereinigt und so gekräftigt, dass sie die Wahrheit zu durchschauen vermag[4]). Und zwar führt sie auf diese Weise nicht blos zum wahren Wesen der irdischen Dinge heran, sondern steigt darüber hinaus zum allerhöchsten Wesen und wagt sich ins Jenseits zum Gott aller Dinge[5]). Daneben leistet sie aber auch der Schriftauslegung einen Dienst verwandter Art. Wie nämlich die dialektische Methode bei der Betrachtung der Welt im Grossen von der Erscheinung zum Wesen führt, so führt sie auch bei der Erforschung der Welt, welche die Heilige Schrift bedeutet, von der Erscheinung zum Wesen, d. h. vom Buchstaben zum Geist, vom geschichtlichen Sinne zum allegorischen. Der hinter den Worten geheimnisvoll verborgene Sinn der Heiligen Schrift wird durch die Dialektik klar an den Tag gebracht[6]).

[1]) Strom VI, 82. [2]) Vgl. zu diesen von Plato beeinflussten Ausführungen über die Dialektik Zeller, l. c.[4], 2. Teil, 1. Abt. S. 614 ff. [3]) Strom. I, 177; VI, 80. [4]) I, 33. [5]) I, 177. [6]) Strom. I, 45.

Die durch die Dialektik geleistete Auseinanderhaltung der Worte und der gemeinten Sachen lässt in Sachen der Schrift den Forschern ein helles Licht aufgehen [1]). Besonders kommt die Dialektik so der Erklärung der Parabeln zu gute [2]), die Clemens wie alle seine Zeitgenossen als Allegorien betrachtet [3]). Darum muss man mit einer möglichst grossen Dosis Dialektik versehen an die Schrift herangehen [4]).

Wahrlich, ein reicher Gewinn, den Clemens sich und seinen christlichen Lesern vom Studium der enkyklischen Wissenschaften verspricht [5])! Das ist neben und vor Anderem ihr Wert: „sie helfen mit, die Seele aufzuwecken und auf die übersinnlichen Dinge zu üben,“ sie verleihen ihren Schülern eine formale Bildung bester Art [6]). Noch höher als die freien Künste schlägt Clemens nun aber die

---

1) VI, 82. 2) VI, 65. 3) VI, 126. Siehe Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu², 1. Teil, S. 220 f. 4) Strom. I, 179. 5) Eine Ausnahme macht Clemens nur mit der Rhetorik. Sie verwirft er mit der Sophistik und redet auch sonst, wie Mark Aurel (Comm. I, 7) und Theophilus (Ad Autol. I, 1), geringschätzig von ihr. Wiederholt versichert er, bei seiner Schriftstellerei auf die sprachliche Form keine Rücksicht nehmen zu wollen (Strom. I, 11. 48; II, 3). Das Wertlegen auf schöne Ausdrucksweise sei sogar gefährlich, denn „denen, die sich an die Worte halten und auf sie Fleiss verwenden, entgehen die Sachen“ (Strom. II, 3). Daher sei auch die Heilige Schrift schmucklos geschrieben (Protr. § 77; Strom. VI, 129. Vgl. Tatian, Or. 29) und der Herr in unscheinbarer Gestalt aufgetreten, um die Aufmerksamkeit ausschliesslich an die Sache zu fesseln (Strom. VI, 151). Trotzdem hat Clemens aber seine Schriften mit rhetorischer Kunst geschmückt. Zahlreich sind zumal im Protr. seine Wortspiele (§§ 11. 13. 92. 106. 107: *ζητήσωμεν, ἵνα ζήσωμεν*) und frappanten Wortzusammenstellungen (§ 16: *πατὴρ καὶ φθορεὺς κόρης ὁ Ζεύς*, § 33). Gern redet er in Sentenzen und schmückt seine Schriften teils durch eigene poetische Diction (vgl. Protr. § 118 ff.; Paed. 3, 99 ff und die Schilderung des Gnostikers Strom. VII), teils durch zahlreiche Citate aus der klassischen Poesie. 6) Strom. I, 93. Vgl. Philo, de gigant. 13; de agric. 3; Schürmann, Die hellen. Bildung und ihr Verhältnis zur christlichen nach der Darstellung des Clemens von Alexandrien, S. 28 (in dem 40. Jahresbericht über das Kgl. Paulinische Gymnasium zu Münster. Münster 1859).

Philosophie an, d. h. die Gottes- und Sittenlehre der Griechen, soweit sie vor dem Forum des Christentums bestehen kann. Die Philosophie in diesem Sinne ordnet er den enkyklischen Wissenschaften über, wie Plato seine Dialektik den mathematischen Wissenschaften und wie der Stoicismus die Ethik der Logik und Physik überordnete[1]). Die Philosophie ist ihm die Herrin und jene Wissenschaften sind ihre Dienstmägde. Er bedauert es, dass Manche, durch den Liebeszauber der Mägde verlockt, die Herrin Philosophie vernachlässigt haben, und alt geworden sind die Einen über der Musik, die Anderen über der Geometrie, wieder Andere über der Grammatik und die Meisten über der Rhetorik[2]). Wie nun aber die enkyklischen Wissenschaften zur Philosophie, ihrer Herrin, dienend beitragen, so hilft die Philosophie selbst wieder mit zum Erwerben der Weisheit, d. h. des christlichen Glaubens und Wandels[3]). Sie erweist sich als Wegbereiterin der christlichen Lehre, indem sie gewisse religiöse und sittliche Gedanken mitteilt, an die der christliche

---

[1]) Vgl. Zeller, l. c.[4], 2. Teil, 1. Abt., S. 634 f. 640 f.; l. c.[3], 3. Teil, 1. Abt., S. 206. [2]) Strom. I, 29 f. Mit diesem Vergleich ist Clemens bis aufs Wort abhängig von dem Stoiker Aristo und von Philo. Der Erstere sagt (Stob. Flor. 4, 111): „Die, welche sich um die enkyklischen Wissenschaften bemühen und darüber die Philosophie vernachlässigen, gleichen den Freiern der Penelope, welche, die Letztere verfehlend, sich mit den Mägden abgaben.“ Philo, welcher im allgemeinen (Leg. all. III, 87; de cherub. 1—3; de sacrif. Ab. et Caini 10) Hagar als Typus der enkyklischen Wissenschaften und Sarah als Typus der Weisheit betrachtet, lässt einmal (de ebr. 12 f.) Rahel, die jüngere Schwester, Typus jener Wissenschaften, und Lea, die ältere, Typus der Philosophie sein und redet da von Solchen, die „durch den Liebeszauber der Jüngeren verlockt“ und in den enkyklischen Wissenschaften „alt geworden“ sind. Wenn Clemens also von Solchen spricht, die „durch den Liebeszauber der Mägde verlockt“ sind, so combinirt er Worte Aristo's und Philo's. Vgl. auch Epiktet, Diss. II, 23, 40 f. 43. [3]) Strom. I, 30; VII, 20: „*φιλοσοφία δὲ ἡ Ἑλληνικὴ οἷον προκαθαίρει καὶ προεθίζει τὴν ψυχὴν εἰς παραδοχὴν πίστεως.*“

Lehrer anknüpfen kann, um sie zu erweitern und zu vertiefen. So vertritt die Philosophie den Gedanken einer Vorsehung, und wer diesen Gedanken von ihr überkommen hat, ist damit zur Annahme der christlichen Wahrheit vorgebildet[1]). Die Philosophie verleiht auch sittliche Klugheit — z. B. in den knappen Sprüchen der 7 Weisen[2]) — und bildet den Charakter vor[3]). Schreibt sie doch die Beherrschung der Zunge und des Magens und des Geschlechtslebens auf ihre Fahne. Diese philosophische Sittlichkeit ist für sich schon etwas Wünschenswertes — und nicht etwa eine glänzende Lasterhaftigkeit —, aber sie wird noch würdiger und herrlicher erscheinen, wenn sie um der Ehre und Erkenntnis Gottes willen geübt wird[4]). Die Philosophie bereitet also wie auf den christlichen Glauben so auch auf den christlichen Wandel vor, zu dem das Christentum nur noch das rechte Motiv verleihen muss. Bieten die enkyklischen Wissenschaften hauptsächlich eine formale, so bietet die Philosophie eine materiale Vorbildung[5]), welche dem Christentum und dem Christen zu gute kommt.

Achteten wir im Bisherigen darauf, welchen Nutzen nach Clemens die einzelnen Zweige der griechischen Wissenschaft bringen, so erübrigt nun noch ein mehr systematischer Überblick darüber, wie der Wert der Wissenschaft mit Beziehung auf die verschiedenen Aufgaben und Stufen des christlichen Lebens bei Clemens zur Darstellung gebracht wird. Die griechische Wissenschaft hilft das Christentum verteidigen, verbreiten und vertiefen. Sie bildet den Christen zu einem schlagfertigen Apologeten und tüchtigen Missionar und macht ihn aus einem Kinde zu einem Manne in Christus oder, um mit Clemens zu reden, aus einem Gläubigen zu einem Gnostiker[6]).

---

[1]) I, 80. [2]) I, 60 f. [3]) I, 80. 35. [4]) Strom. I, 30. [5]) Vgl. den Ausdruck προπαιδεία Strom. I, 32. 100; VI, 62. Vgl. auch VI, 67. 153. [6]) Zu diesem Stufenunterschied bei Clemens vergleiche z. B. Strom. II, 31; V, 26; VI, 111; VII, 55.

Wieso die Wissenschaft zur Verteidigung des Christentums nützt, dürfte im Obigen hinlänglich dargethan sein [1]). Auch der Beitrag, den sie zur Verbreitung und Vertiefung des christlichen Glaubens und Lebens leistet, ist im Vorhergehenden schon hier und da zur Sprache gekommen, verdient aber, noch im Zusammenhange nachgewiesen zu werden. Was zunächst den Dienst anlangt, den die wissenschaftliche Bildung der Verbreitung des Christentums leistet, so meint Clemens einmal, ein wissenschaftlich gebildeter Missionar werde den für das Christentum zu Gewinnenden imponiren und somit um so bereitwilligeres Gehör finden. Die Gelehrsamkeit, sagt er, erweist sich als eine Empfehlung dessen, der die Hauptstücke der christlichen Lehre zur Überzeugung der Zuhörer vorträgt, weil sie den Katechumenen Bewunderung einflösst, und gewinnt so für die Wahrheit [2]). Der wissenschaftlich gebildete Missionar ist aber auch im Stande, den Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion anzutreten. Als Unterpfand der Wahrheit verlangen die meisten Griechen nämlich den wissenschaftlichen Beweis [3]), mittelst Beweises wollen sie zum Glauben geführt werden [4]). Der gebildete Christ kann den geforderten Beweis liefern. Als Kenner der Dialektik verfügt er über die dazu erforderliche formelle Gewandtheit im Denken und Sprechen. Die Dialektik befestigt das über die Wahrheit Gesagte durch Beweis und löst die Einwürfe und Schwierigkeiten auf [5]). Als Kenner der Philosophie verfügt er ausserdem über ein von den Griechen anerkanntes Gedankenmaterial, an welches er bei der Propaganda anknüpfen kann, um die christliche Lehre als richtig zu erweisen. Will er einen christlichen Gedanken als wahr nachweisen, so erinnert er die Griechen an den verwandten Gedanken ihrer Philosophie. Das wirkt. Denn

---

[1]) Vgl. S. 246. 249. [2]) Strom. I, 19. [3]) V, 18. Vgl. 1. Kor. 1, 22, woran Clemens auch erinnert. [4]) Strom. I, 28 redet Clemens von ihnen als *τοῖς τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρπουμένοις*. [5]) VI, 156; I, 33.

durch das Ähnliche wird man im Ähnlichen unterrichtet [1]. Diese Thatsachen enthalten aber für den Vertreter des Christentums die Aufforderung, den Griechen ein Grieche zu werden und sich zu Nutz und Frommen seiner griechischen Katechumenen einen möglichst grossen Schatz wissenschaftlicher Kenntnisse einzusammeln [2].

So dient die griechische Wissenschaft der Ausbreitung des Christentums, sie dient endlich aber auch zu seiner Vertiefung. Unter ihrem Einflusse entwickelt sich der Gläubige, dieser anfängerhafte Christ, dessen Religion Autoritätsglaube und dessen Sittlichkeit vorwiegend durch Furcht und Hoffnung motivirt ist, zum Gnostiker, dem vollkommenen Christen, dem eine reiche und tiefe religiöse Erkenntnis eignet, und der das Gute um des Guten willen oder aus Liebe zu Gott thut [3]. Die Philosophie, sagt Clemens, ist eine Vorbildung des Gnostikers [4]. Wer in aller Art Weisheit erfahren ist, der ist ein Gnostiker im Vollsinne des Wortes [5]. Daher gelangen auch gerade die zum Christentum bekehrten Philosophen am ehesten zur Stufe der Gnosis [6]. Die Wissenschaft hilft eben auf die Gnosis vorüben [7]. Gläubig sein, sagt Clemens ein ander Mal, kann man auch ohne Kenntnis der Buchstaben, aber die Glaubenslehren verstehen kann nur, wer studirt hat [8]. Es ist unmöglich, dass der Ungelehrte, solange er ungelehrt bleibt, philosophire, ein Gnostiker werde [9]. Wie man daher einen Weinstock nicht ungepflegt lassen darf, sondern pflegen muss, um Trauben zu ernten, so darf der Christ sich nicht mit dem blossen Glauben genügen lassen, sondern muss die Wissenschaften dazu betreiben, wenn er es in seinem Christentum voranbringen will [10]. Doch wie

---

1) Strom. V, 18. Vgl. VI, 81: *αὐτίκα πορφύραν ἐξ ἀντιπαραθέσεως ἄλλης πορφύρας ἐκλεγόμεθα.* Protr. § 50. 2) Strom. VI, 89; I, 15—17. 3) Vgl. hierzu statt vieler anderer Stellen Strom. VII, 55. 57. 69 f. 4) Strom. I, 99. 98. 5) I, 58. 44. Vgl. Philo, de ebr. 22. 6) Strom. VI, 59. 154. 7) VI, 80. 8) I, 35. 9) II, 45. Vgl. 1, 30 f. 10) Strom. I, 43.

kommt es, dass der Gläubige sich gerade unter dem Einflusse griechischer Wissenschaft zum Gnostiker fortentwickelt? Nun, einmal übt diese Wissenschaft den Verstand und weckt die Fassungskraft auf, indem sie einen Scharfsinn erzeugt, der dann mittelst der wahren Philosophie des Christentums weiter forscht[1]). Dadurch wird aber der Autoritätsglaube zur bewussten Erkenntnis gefördert. Auch lehrt die Wissenschaft, wie wir oben sahen, die Schrift verstehen und zwar insbesondere allegorisch auslegen, was ebenfalls zur Stufe des Gnostikers führt und gehört[2]). Und dann übt und verfeinert sie auch das sittliche Gefühl[3]) und führt dadurch von der erzwungenen zur selbstgewollten Sittlichkeit. Ist einer aber zur gnostischen Höhe des Christentums gelangt, so darf er zwar nicht wieder zur griechischen Philosophie, dieser Vorstufe, herabsinken[4]); aber in zweiter Linie, in Mussestunden und Erholungszeiten, wird er sich auch dann noch mit der griechischen Wissenschaft beschäftigen, teils um sich selbst noch immer mehr zu fördern, teils um zur mündlichen oder schriftlichen Darstellung der christlichen Lehre für Andere gerüstet zu sein[5]).

Was für eine hohe, segensreiche Bedeutung, welche die Wissenschaft der Griechen unserem Kirchenlehrer auch für das christliche Zeitalter noch hat! Diese Wissenschaft vermittelt eine bewundernswerte formale und eine edle materiale Bildung des Geistes und hilft durch Beides das Christentum verteidigen, verbreiten und vertiefen. Wie thöricht müssen da ihm, dem Kenner dieser Wissenschaft und ihres Wertes, die engherzigen Christen vorkommen, die der Wissenschaft ängstlich aus dem Wege gingen und die diese ihre Haltung für die einzig christliche ausgaben. Einige Male, wo ihm der Wert der Wissenschaft besonders gross und deutlich vor die Seele tritt, entschlägt er sich

1) I, 32. 2) V, 64; VI, 115. 131 ff. 3) I, 35. Vgl. Hebr. 5, 14. 4) Strom. VI, 62. Vgl. Philo, de sacrif. Ab. et Caini 22 f. 5) Vgl. Strom. I, 99; VI, 80—83. 89. 91. 162.

ganz jener zarten Rücksichtnahme, deren er sich sonst gegenüber diesen Leuten befleissigt und ergeht sich über sie in herben Worten. Sie gleichen ihm den Gefährten des Odysseus, die sich den Wohlklang des Sirenengesangs entgehen liessen. In ungebildeter Weise gehen sie dem Worte Gottes nach und verstopfen sich die Ohren mit Unwissenheit, da sie sich zu schwach fühlen, zur christlichen Lehre zurückzukehren, wenn sie den griechischen Wissenschaften ihr Ohr einmal hingehalten hätten[1]). Wie die Kinder vor den Popanzen, so haben sie vor der Philosophie Angst. Sie fürchten nämlich, die Philosophie werde sie vom Glauben abführen. Wenn es bei ihnen aber so schwach bestellt ist um den Glauben — Erkenntnis kann man so etwas ja nicht nennen —, dass er durch trügerische Worte zerstört wird, dann möge er zerstört werden. Es geht damit nichts Wertvolles verloren. Denn was zerstört werden kann, ist nichts als falsche Meinung, der wahre Glaube ist unbesiegbar[2]). So herb kann der milde Clemens reden im Eifer für die Wissenschaft. Aber auch wo er ihren Gegnern entgegenkommt und Zugeständnisse macht, ist das sein Ceterum censeo: die Wissenschaft der Griechen ist auch für den Christen noch von hohem Werte und deshalb auch von dem Christen noch zu pflegen.

Die Weitherzigkeit und Weltaufgeschlossenheit, die wir unseren Kirchenlehrer gegenüber der griechischen Wissenschaft bewähren sahen, verleugnet er auch nicht gegenüber dem anderen Zweige der griechischen Bildung: der Kunst. Was er zunächst über die Dichtkunst sagt, nimmt sich wie ein getreues Seitenstück zu seiner Beurteilung der Wissenschaft aus. Die Poesie hat ihm, wie die Wissenschaft, verwerfliche Bestandteile. Wie mancher Philosoph seit Plato[3]), so erhebt auch Clemens religiöse

---

1) Strom. VI, 89. 2) Strom. VI, 80 f. 3) Über Plato's kritische Haltung zur Poesie vgl. Zeller, l. c.[4], 2. Teil, 1. Abt., S. 941 f. Auch Plutarch in seiner Schrift „De audiendis poetis“ empfiehlt die

und sittliche Bedenken gegen die Werke der griechischen Dichter. Er wirft der Dichtkunst vor, sie habe es im allgemeinen mit dem Lügen zu thun [1]). Den Homer unterbricht er einmal: „Höre auf mit deinem Gesang, er ist nicht schön, er lehrt Ehebruch.“ [2]) Besonders anstössig sind ihm wie allen Kirchenschriftstellern und auch einigen Philosophen [3]) die unzüchtigen und grausamen Göttermythen und gar ihre dramatische Darstellung. Entsetzt ruft er einmal aus: „Wehe über die Gottlosigkeit! Zur Schaubühne habt ihr den Himmel erniedrigt. Das Göttliche ist euch zum Theaterstück geworden und das Heilige zur Komödie.“ [4])

Gewisse Erzeugnisse der Dichtkunst giebt Clemens also gänzlich preis. Und auch wo er die Dichter anerkennt, stehen sie ihm doch weit hinter den Verfassern der heiligen Schriften zurück. Was er einmal von den Philosophen sagt, sie hätten von der Wahrheit die Worte, nicht die Sachen, das dehnt er an derselben Stelle auf die Dichter aus: Homer spricht von dem „Vater der Menschen und Götter“, ohne doch zu wissen, wer und wie dieser Vater ist, gleich wie die Raben menschliche Worte nachahmen, ohne eine Ahnung von deren Sinn zu haben [5]). Die Dichter haben die Wahrheit ferner nur vermutungsweise getroffen, nicht klar und sicher erfasst [6]). Und auch den anderen Vorwurf, den Clemens wider die Philosophen erhebt, macht er den Dichtern: sie sind Plagiatoren am Alten Testamente [7]).

Poesie nur mit Auswahl und bedingungsweise. Marc Aurel bekennt, er habe von Rusticus gelernt, sich von der Dichtkunst abzuwenden (Comm. I, 7). Recht geringschätzig über die Tragödien und Homer's Epen redet Epiktet, Diss. I, 4, 26. 24, 15. 28, 12 f. 32 f.; III, 24, 18.

[1]) Protr. § 73. § 30: *ποιητικῶς ἐψεύσατο*. Derselbe Vorwurf wird von Tatian, Or. 22, und Plutarch, l. c. 2, erhoben. [2]) Protr. § 59. Vgl. Athenagoras, Supplic. 21: *σιώπησον Ὅμηρε!* [3]) Dahin gehört Seneca, der die unwürdigen Fabeln der Mythologie bekämpfte. Siehe Zeller, l. c.³, 3. Teil, 1. Abt., S. 313. [4]) Protr. § 58, Cpt. 2. [5]) Strom. VI, 151. [6]) Strom. I, 181. [7]) Paed. II, 28; III, 71 f.; Strom. V, 24. 79. 100 ff.

Jedoch, wie solche Ausstellungen unseren Kirchenlehrer nicht hinderten, die Wissenschaft zu rühmen und zu empfehlen, so halten sie ihn auch nicht ab, als Anwalt der Dichtkunst aufzutreten. Gerade weil die Dichter aus dem Alten Testament geschöpft haben, findet sich bei ihnen viel Richtiges und Gutes, vom Christen zu Verwertendes. So redet Orpheus auf Grund von Ex. 20, 21 von Gottes Unsichtbarkeit[1]), und ein anderer Dichter warnt nach Prov. 23, 33 f. vor übermässigem Genusse des Weines[2]). Euripides, der Philosoph auf der Bühne und des Clemens Lieblingsdichter, redet ihm sogar einmal vom Vater und dem Sohne und Christi Opfer[3]), und Homer's Wort: „Süsser als Honig floss die Stimme," scheint ihm vom Logos gesagt zu sein[4]). Wie er aber von den Philosophen annahm, dass sie ihren Wahrheitsbesitz nicht allein unter Gottes Zulassung aus der Bibel entlehnt, sondern auch durch positive göttliche Wirkung erlangt hätten, so behauptet er dasselbe von den Dichtern. Auf Grund der gottgegebenen natürlichen Verwandtschaft des Menschen mit Gott haben manche von ihnen religiöse Grundwahrheiten ausgesprochen[5]). Haben sie doch auch alle an ihrem Gefühl für das Versmass eine Gottesgabe[6]).

Ferner findet Clemens wie den Gebrauch der Wissenschaft so auch den der Poesie der Griechen durch Schriftstellen legitimirt. Der Apostel Paulus nennt (Titus 1, 12 f.) den Epimenides einen Propheten und citirt ihn mit Zustimmung. Da sieht man, wie er auch bei den Propheten der Griechen Wahrheit anerkennt und sich nicht genirt, zur Erbauung und Warnung gewisser Leute griechische Dichterstimmen zu verwerten. Auch 1. Kor. 15, 33 hat er einen tragischen Jambus gebraucht[7]), und Apg. 17, 28 führt er eine Stelle aus des Aratos „Phänomena" an, woraus

[1]) V, 79. [2]) Paed. II, 28. [3]) Strom. V, 71; Protr. § 76 [4]) Paed. I, 51. Vgl. Strom. V, 100 ff. [5]) Protr. § 25. [6]) Strom. I, 26. [7]) Strom. I, 59.

sich klar ergiebt, dass er auch poetische Belegstellen verwertet und also das bei den Griechen gut Gesagte anerkennt[1]).

Den Wert der Poesie findet Clemens hauptsächlich in ihrem Stoff. Er bedient sich ihrer, um religiöse und sittliche Wahrheiten gegenüber Verirrungen festzustellen. Namentlich in seinem „Protreptikos“ führt er zahlreiche Citate aus Dichtern an, welche die Göttermythen widerlegen und richtige Gottesvorstellungen aussprechen; schlägt also die Griechen mit ihren eigenen Waffen[2]). Im „Pädagogen“ ruft er einmal einen Komiker mit einem langen Citate gegen die Putzsucht zu Hülfe und sagt dazu: das lege ich euch zur Abwehr der weltliebenden bösen Toilettenkunst aus der weltlichen Weisheit vor, da uns der Logos auf alle Art bewahren will[3]). Dass aber mit dieser rein praktischen Ausnutzung der griechischen Dichtkunst noch kein Mangel an ästhetischem Gefühl für „poetische Anmut“ [4]) bei Clemens erwiesen ist, erhellt einmal aus dem Reichtum an Dichtercitaten in seinen Werken. Wie später Augustin nach Petrarca's Worten seinen Gottesstaat „mit vielem Kalk der Poeten“ erbaut hat[5]), so hat Clemens, von seinem „Protreptikos“ und „Pädagogen“ zu schweigen, in seine „Teppiche“ manche poetische Blume verwoben. Noch lebendiger aber hätte er sein Gefühl für die Formenschönheit der Poesie durch eine eigene Dichtung, den Hymnus auf den Logos, bekundet, wenn dessen Echtheit sicher wäre.

Clemens, der grundsätzliche Freund der Dichtkunst, ist endlich auch kein grundsätzlicher Gegner der bildenden und nachbildenden Kunst, d. h. der Kunst des Bildhauers, Malers und Graveurs. Freilich wird ihm die Freude an den Erzeugnissen dieser Künste zufolge ihres besonders innigen Zusammenhanges mit dem griechischen Heiden-

---

1) Strom. I, 91. 2) Protr. Cpt. 7. Vgl. Strom. V, 113. 3) Paed. III, 8 f. 4) Strom. V, 30. 5) Siehe Raumer, Geschichte der Pädagogik[2], Bd. 1, S. 22.



tume recht erschwert. Als Christ einer Zeit, in der das antike Heidentum noch eine reale, zu fürchtende und zu bekämpfende Macht war, hatte er es noch nicht so leicht, sich unter Absehung von den heidnischen Gegenständen dieser Künste einem rein ästhetischen Genusse derselben hinzugeben. Kein Wunder daher, wenn ihm an den griechischen Götterbildern zunächst ihr Widerspruch gegen das alttestamentliche Bilderverbot auffällt [1]). Muss er sich doch auch sagen: „Als die Kunst aufblühte, wuchs auch der Irrtum“ des heidnischen Bilderdienstes [2]). Und zu dem religiösen Anstoss, den ihm die Erzeugnisse dieser Künste bieten mussten, kam noch ein sittlicher: die unleugbare Unzüchtigkeit vieler Darstellungen der Maler und Graveure jener Zeit und ihre entsittlichende Wirkung auf die lüsterne Menge [3]). Aber alles das hat nicht vermocht, Clemens zu einem Gegner der Kunst als solcher zu machen. Er erklärt, dass der Plastiker an seinem Gefühle und der Graveur an seinem scharfen Auge eine Gabe Gottes besitze [4]). In den Künsten als solchen erkennt er Gutes an und führt es auf Gottes Urheberschaft zurück [5]). Von der Malerei sagt er ausdrücklich, dass es neben der gemeinen auch eine wahre gebe [6]). Auch gestattet er den Christen die Werke der Graveurkunst zu gebrauchen: Petschafte mit einer Taube, einem Fische, einem Schiffe mit geschwellten Segeln, einer Leier oder einem Schiffsanker [7]). Ja, er geht in seiner Weitherzigkeit noch weiter. Mitten im Kampfe gegen die Götterstatuen giebt er zu, dass das Marmorstandbild des Poseidon und das elfenbeinerne des olympischen Zeus an und für sich schön ist [8]). Und als er sich anlässlich der Bekämpfung schädlich wirkender Malereien im Sinne eines Kunstfreundes selber den Ein-

---

[1]) Protr. § 62. 98; Strom. VI, 147. Vgl. Justin, Apol. I, 9; Tertullian, de idol. 5—7; Neander, Antignostikus, S. 41 f. [2]) Protr. § 46. Vgl. Athenagoras, Supplic. 17. [3]) Protr. § 60 f. Vgl. Friedländer, l. c., Bd. 3, S. 227. 271 f. [4]) Strom. I, 26. [5]) VI, 160 [6]) VI, 150. [7]) Paed. III, 59. [8]) Protr. § 56.

wurf macht: „Das Gemälde ist aber doch ähnlich," beantwortet er ihn mit den Worten: „Dann soll die Kunst gelobt werden, aber sie soll den Menschen nicht betrügen." [1]) Clemens ist also freimütig genug, um selbst in solchen Fällen, wo ihm der Stoff einer künstlerischen Arbeit missfällt, die vorhandene Schönheit der Form anzuerkennen.

Damit zeigt sich uns Clemens nochmals in jener Milde, die lieber das Gute als das Böse aufsucht, und in jener Weisheit, die das Gute nimmt, wo sie es findet. So weit er auch den christlichen Gegnern der griechischen Bildung entgegenkommt, so offen er auch die Mängel und Schwächen der hellenischen Wissenschaft und Kunst zugiebt und selbst aufdeckt, er ist doch nicht engherzig genug, um wegen der Mängel im Einzelnen die griechische Bildung als Ganzes zu verwerfen. Durchdrungen von dem Bewusstsein, dass die griechische Bildung auch dem Christentum noch Dienste zu leisten bestimmt sei, verteidigt er sie mit Wärme im Sinne des Wortes: „Verdirb es nicht, es ist ein Segen darin." Und dieser freie und weite Blick ist es nicht am wenigsten, was uns die Gestalt dieses Mannes so gewinnend erscheinen lässt. Mögen auch seine Gedanken über den Wert und die Verwertung der griechischen Bildung zum guten Teil veraltet sein, fortleben muss in der christlichen Theologie die Denkweise, aus der sie hervorgegangen sind. Denn die zeugt von dem liebreichen und weisen Geiste Dessen, der einen Samariter als Vorbild in der Barmherzigkeit pries, und der an der verwerflichen Handlung eines ungerechten Haushalters die vorbauende Klugheit beachtenswert fand.

---

[1]) Protr. § 57. Vgl. Athenagoras, Supplic. 15.

IX.

Zur „Refutatio omnium haeresium" des Hippolytos.

Von

D. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Wenn Bardenhewer noch im Jahre 1894 in seiner „Patrologie" (S. 127) behauptete, die seit dem Jahre 1851 viel erörterte Frage nach dem Verfasser des in eben jenem Jahre von E. Miller auf Grund der 1842 in einem Athos-Kloster ohne Verfassernamen aufgefundenen Hs. des 14. Jahrhunderts in Erstlingsausgabe veröffentlichten Werkes „Widerlegung aller Ketzereien" (*Ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων*) habe „noch immer nicht eine allgemein anerkannte Lösung gefunden", so ist doch nun auch in dieser Hinsicht ein erfreulicher Wandel der Anschauung eingetreten. Es wollte wenig besagen, wenn Denis (La Philosophie d'Origène), anderen französischen Gelehrten sich anschliessend, im Jahre 1884 die Abfassung der „Widerlegung aller Ketzereien" durch Hippolytos leugnete und den vielumstrittenen Cajus für ihren Verfasser erklärte. In seiner Übersicht über „Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900" (Freiburg 1900) konnte A. Ehrhard als zusammenfassendes Ergebnis aller bisherigen Verhandlungen den Satz aussprechen (S. 398): „In der Gegenwart herrscht darüber kein Zweifel mehr, dass Hippolyt ihr wahrer Verfasser ist." Er sprach damit nur dasjenige aus, was längst die Überzeugung aller unbefangenen, in erster Linie aller protestantischen Forscher war.

Über den Text dieser grössten und sachlich be-

deutendsten aller uns erhaltenen Schriften des Hippolytos heutzutage noch etwas zu sagen, wo die von der Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin mit der Herausgabe beauftragten Gelehrten, nachdem sie durch ihre musterhafte Ausgabe der exegetischen Schriften [1]) sich als dazu berufen erwiesen, ihre Vorbereitungen für jene vielleicht schon getroffen haben, ist möglicherweise überflüssig. Aber ich habe dazu meine besonderen Gründe. Zu oft schon habe ich bei patristischen und kirchengeschichtlichen, auch byzantinischen Forschungen die Erfahrung gemacht, dass in unserem unter dem Zeichen der Druckerschwärze stehenden Zeitalter nicht blos einzelne, durch eben jene der gelehrten Welt doch zugänglich gemachte Forschungsergebnisse, sondern sogar ganze Bücher unbekannt oder unbeachtet bleiben konnten. Letzteres in Bezug auf die Ausgaben der Hauptschrift des Hippolytos zu behaupten, wage ich nicht; ich verzeichne nur den Thatbestand. In Bardenhewer's „Patrologie" sind folgende aufgeführt: 1. Origenis Philosophumena sive omnium haeresium refutatio. E codice Parisino nunc primum edidit E. Miller, Oxonii 1851; 2. S. Hippolyti Episc. et Mart. Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt. Recensuerunt, latine verterunt, notas adiecerunt L. Duncker et F. G. Schneidewin. Gottingae 1859 (mit der Bemerkung, dass diese Ausgabe bei Migne, Patrol. gr. t. XVI, pars 3 [inter Orig. opp.] abgedruckt ist); 3. Philosophumena sive haeresium omnium confutatio, opus Origeni adscriptum. E cod. Paris. productum recensuit, latine vertit, notis variorum suisque instruxit, prolegomenis et indicibus auxit P. Cruice. Parisiis 1860. In der neuen, 3. Auflage der Realencyklopädie f. prot. Theol. Bd. VIII, S. 126, ist von Bonwetsch ebenso wie in Harnack's Geschichte der altchristlichen Litteratur I, S. 625, ausser

[1]) Vgl. A. Hilgenfeld's Anzeige derselben in dieser Zeitschrift XL, S. 634—637.

der Erstlingsausgabe von Miller, nur die Duncker-Schneidewin'sche (bezw. der Nachdruck bei Migne vom Jahre 1860) genannt, und zwar als die beste, die von Cruice aber überhaupt nicht erwähnt. Vergebens habe ich mich nach Gründen hierfür umgesehen. Sollte der Standpunkt Patricius Cruice's schuld daran sein, der in seinen Prolegemenis (Cap. I. De codice hujus libri et editionibus, p. I—VII; Cap. II. Primi *Φιλοσοφουμένων* libri notitia ex Fabricio, p. VII—IX; Cap. III. Posterioris *Φιλοσοφουμένων* partis notitia, p. IX—XXIV; Cap. IV. Disquisitio de criminationibus quibus in nono *Φιλοσοφουμένων* libro B. Callistus, pontifex Romanus, impetitur, p. XXIV—XL), besonders in der Verfasserfrage, sich als einen unglaublich einseitigen und befangenen Forscher zeigt; der z. B. die längst als unecht erkannte Schrift *Κατὰ Βήρωνος περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως* als ein echtes Werk des Hippolytos behandelt und aus deren Sprachgebrauch Schlüsse gegen die Abfassung der Ketzerbestreitung durch Hippolytos zieht (p. XVIII)[1]; der weder von Origenes noch Hippolytos etwas wissen will; der, entrüstet über die von dem Verfasser dem Papst Callistus vermeintlich angethane Schmach, ihm das auf dessen Irrtümer bezügliche Wort: *Μέγιστον τάραχον κατὰ πάντα τὸν κόσμον ἐν πᾶσι τοῖς πιστοῖς ἐμβάλλοντες* nicht vergessen kann und in seinem blinden Eifer unfähig, den Weg zur Ermittelung der in diesem Falle doch unverkennbaren geschichtlichen Wahrheit zu finden, mit den erbitterten,

[1]) Ich habe mich mit den Bruchstücken dieser Schrift einmal eingehend beschäftigt in meiner Abhandlung „Beron und Pseudo-Hippolytos. Ein Beitrag zur Geschichte der Christologie“ (Zeitschr. f. w. Theol. XXIX, 1886, S. 291—318). Die Ergebnisse dieser Arbeit suchte ich sodann in meinen „Ges. patrist. Untersuchungen“ (Altona und Leipzig 1889) S. 56 ff. in einem „Dionysios von Rhinokolura“ überschriebenen Aufsatz zur Weiterführung der Dionysios-Frage zu verwenden, indem ich in jenen Bruchstücken Reste der „Theologischen Grundlinien“ des Dionysios erkennen zu dürfen glaubte, was jedoch von anderen wiederum bestritten worden ist.

an jene Stelle geknüpften Ausrufungen seine Prolegomena schliesst: „Ex hoc igitur, teste nostro, impia doctrina quae in sede pontificali Romana est orta, per orbem catholicum ruinam intulit; nam pontifice Zephyrino nata, sub Callisto aucta, corruptionis labem magis in dies amplificavit, defunctoque tantae luis auctore, grassata est. At mirum admodum est quod, quamvis perstiterit tanta pestis et Ecclesiam infecerit universam, a nemine indicata sit, nisi ab uno nostro! Quid inde inferendum, nisi *Φιλοσοφουμένων* auctorem Ecclesiae universae infensum fuisse, ab ea manifesto defecisse, et haereticis esse annumerandum?“

Sollte dieses wissenschaftlich gänzlich ungenügende Verhalten, das Cruice den neuen, durch den Verfasser der „Refutatio“ mitgeteilten, kirchen- und dogmengeschichtlich ausserordentlich wichtigen Thatsachen gegenüber eingeschlagen, der Anlass gewesen sein, von ihm a. a. O. gänzlich abzusehen? Verständlich würde dieser Grund sein, aber, wie mir scheint, doch nicht ausreichend, um zugleich auf dasjenige zu verzichten, was Cruice in ehrlicher Arbeit für den Text gethan, und zwar noch nach Schneidewin und Duncker. Er hat sich auf Zureden Emil Egger's und zugleich infolge der Aufforderung verschiedener französischer Gelehrten zu einer erneuten Durcharbeitung und Herausgabe des Werkes des Hippolytos entschlossen und sich des Rats und der Beihülfe jenes in der Aufhellung und Heilung einer ganzen Reihe von Stellen zu erfreuen gehabt, an denen Schneidewin sich nicht versucht hatte. Er nennt als solche, mit Verweisung auf die betreffenden Anmerkungen, die auf den Seiten 254, 256, 257, 259, 261, 263, 268, 270, 273, 274, 275 u. ff. befindlichen. Ich glaube vielen so gut wie völlig Unbekanntes mitzuteilen, wenn ich den Mann über diese für die Beurteilung des Wertes seiner Ausgabe wohl zu beachtenden Umstände selbst reden lasse. „In lucem igitur prodierat,“ sagt er Proleg. S. VI, „me opus aggrediente, pars editionis Gottingensis prior; quae, quamvis

laudabilis, non paucis tamen mendis laborabat; nam et lacunae codicis multae non erant expletae, et multa obscuriora Schneidewinus in Latinam linguam non verterat, sive quod desperatam, ut aiunt, locorum scripturam arbitrabatur, sive quod operi instantem mors praematura prohibuit. His omnibus quum acriorem animi intentionem adhiberem, multis remedium attulisse me spero, nonnulla in pristinam sanitatem restituisse[1]). Nostrum igitur qualecumque opus, anno 1858 ad finem vergente, viris eruditissimis, qui in Caesarea Typographia eam habent provinciam ut codices aere publico typis mandandos legant et judicent, examinandum tradidimus. Quos inter, alios aliis meritis conspicuos memorare mihi pergratum est nomen viri jamdudum de antiquitate Graeca et Latina optime meriti et omni litterarum laude florentissimi Caroli Hase, cui hujusce novae editionis perlegendae cura potissimum erat demandata, cujusque judicio ita propitio ac benevolo probata est ut Caesareis praelis subjiceretur. De quibus rerum momentis ideo verba facienda esse duxi quod, ubi, propter solitas ac fere necessarias in ejusmodi opere typographorum moras, vix medium opus attingebam, Dunckerus posteriorem Gottingensis editionis fasciculum emisit (a. 1859), in quo plura praeoccupaverat corrigendo quae ipse perspexeram. Nec deerant tamen menda quae vel intacta, veluti desperata vulnera, reliquerat, vel remediis parum certis curaverat. Lacunas etiam plures aut explere non erat ausus aut tentaverat adversa, ut mihi visum est, fortuna. Quibus locis an meliorem equidem medelam attulerim lectores, cognita causa, statuent. In notulis autem distinxi quae Dunckerus auctor reperit, ipsiusque nomini adscripsi quae solus poterat sibi vindicare. Multum igitur abest ut de debita Danckero laude detraham, viro eruditionis probatissimae ingeniique sagacissimi. Sed quan-

[1]) Vide, collatis notis, primi libri pp. 17, 25, 26, 27, 37, 44, 54, et inde, sequentium recentiumque librorum plerasque paginas et imprimis pp. 62, 93, 94, 160, 167, 182, 183, 184, 193, 194, 213.

tumvis doctrina et acumine valeant qui recensendis et emendandis codicibus incumbunt, multa in hujusmodi opere unum alterumque interpretem fugiunt, quae tertius perspiciet. Ergo veniant post nos qui, eamdem quam nos trivimus viam secuti, quae fessi reliquimus novo labore et integris viribus resumant tractanda. Suum autem cuique vel editorum vel interpretum honorem tribuere judicum erit, paucorum forsitan, qui in istis criticae rationibus aliquid sapiunt."

Es liegt mir fern, in eine wissenschaftliche Prüfung der textkritischen Leistungen Cruice's eintreten zu wollen. Ob diese vor 40 Jahren in den damaligen wissenschaftlichen Zeitschriften von deutschen Gelehrten vorgenommen ist, entzieht sich meiner Kenntnis. Ich will nur einige, wie ich glaube, nicht unwichtige Einzelheiten ans Licht ziehen, die mir aufgestossen sind. Cruice hat in seiner, übrigens musterhaft gedruckten, Ausgabe alle Leistungen der Gelehrten — H. Ritter, Röper, Bunsen, Bernays, R. Scott, Schneidewin, Duncker — für die Verbesserung des Textes bis 1860, wie er (Praef. V) ausdrücklich erklärt, genau verzeichnet bezw. verwertet. Nicht gefunden habe ich dagegen den Namen Volkmar's. Die von diesem in seinem scharfsinnigen, für die Klarstellung des Sachverhalts und die Lösung der hier gehäuften wissenschaftlichen Fragen Ausschlag gebenden Werke „Hippolytus und die römischen Zeitgenossen" (Zürich 1855) [1]) gelegentlich vorgenommenen Textesherstellungen

[1]) Es scheint mir nicht überflüssig, der Verdienste Volkmar's um die Hippolytos-Frage hier ausdrücklich zu gedenken, da man z. Z. anfängt, gänzlich von ihm zu schweigen. Wir verdanken ihm den Nachweis, einmal, dass Theodoretos und Photios nur das 10. Buch der „Refutatio" kannten, aus dessen Anfangsworten (*Τὸν λαβύρινθον τῶν αἱρέσεων οὐ βίᾳ διαρρήξαντες*) beide den Titel „Labyrinth" entnehmen, und dass Theodoretos eben deshalb seine Anführungen ohne Verfassernamen mitteilte. Er zeigte ferner u. a., dass der Titel „Das kleine Labyrinth" eine willkürliche Bezeichnung des Theodoretos, und dass jenes der „Refutatio" nicht gleichzusetzen sei; endlich, dass

sind Cruice und, wie ich aus seinem Schweigen schliesse, auch Schneidewin und Duncker unbekannt geblieben. Es verlohnt sich, auf sie hinzuweisen. Gehen wir zu dem Zwecke Volkmar's Schrift durch. Die Textbesserungsvorschläge beziehen sich fast sämtlich auf das zehnte Buch. Bekanntlich ist dieses ganz besonders lehrreich, einmal wegen der Zusammenfassung des Inhalts der vorhergegangenen Bücher und sodann wegen der ausserordentlich wichtigen, von Hippolytos zum Zwecke der Darlegung der Wahrheit abgelegten Bekenntnisse.

Ich schicke nur eine Stelle des VI. Buches vorauf. Sie lautet bei Miller (S. 199, 8 ff.): *Ἄλλοι δὲ πάλιν αὐτῶν τὴν πρώτην καὶ ἀρχαιόγονον ὀγδοάδα τούτοις τοῖς ὀνόμασιν ἐκάλεσαν τετάρτην ἀόρατον.* Volkmar, der stets selbständig dem verderbten Text des Hippolytos beizukommen suchte und da, wo er fremde Leistung vorfand, diese gebührend nannte, schreibt (S. 51): „Lib. VI, 38 p. 199, 9. 10 kommt der von Miller noch nicht bemerkte Unsinn vor, dass es in der Lehre von jenen alii quidam (Valentiniani), die Irenäus c. 11, § 2 ff. abhandelt und nach ihm unsere Philos., heisst: *ἄλλοι δὲ πάλιν αὐτῶν τὴν πρώτην καὶ ἀρχαιόγονον ὀγδοάδα τούτοις τοῖς ὀνόμασιν ἐκάλεσαν τετάρτην ἀόρατον*, als wenn dies die beiden Namen wären. Es ist, wie sich durch Irenäus zeigt, hier durch Nachlässigkeit dieses oder eines früheren Schreibers mindestens eine ganze Zeile ausgefallen, nach *ἐκάλεσαν [πρῶτον προάρχην, ἔπειτα ἀνεννόητον, τὴν δὲ τρίτην ἄρρητον καὶ τὴν] τετάρτην ἀόρατον.*“

---

die Bücher des grossen Werkes des Hippolytos einzeln in Umlauf waren und die Nachrichten über den vielbesprochenen römischen Presbyter Cajus unhaltbare Vermutungen sind. Volkmar's in dem oben genannten Werke niedergelegte wertvolle Vorarbeiten für die Ketzergeschichte, „genauer für die altchristliche Häreseologie“, würdigt, neben denen Lipsius' und Harnack's, in umfassender Weise A. Hilgenfeld in seiner grundlegenden „Ketzergeschichte des Urchristentums“ (Leipzig 1884), S. 2 ff. u. a. v. a. O.

Dieselbe Einschaltung bietet Cruice (S. 303, 2. 3) mit Berufung allein auf Bunsen. Aber er hat, wie mir scheint, diesen nicht recht verstanden und infolge dessen sich selbst die Wiederherstellung zugeschrieben, worauf sein Ausdruck schliessen lässt: „Bunsenius recte conjecit hic plura deesse; quae ex B. Irenaeo restitui." Bunsen, der in seinem „Hippolytus" (I, S. 52/53) die Stelle des Irenäos (I, 5. § 3) und ihr gegenüber Hippolytos (199, 8—16) zum Abdruck bringt, kennzeichnet aber in dessen Text genau den Ausfall jener oben in Klammern gesetzten Worte und bemerkt dazu: „Unverkennbar sind zwischen den Worten *ἐκάλεσαν* und *τετάρτην ἀόρατον* die Worte im Text des Irenäus von *κεκλήκασι* bis *ἀόρατον* ausgelassen, schwerlich aber von Hippolyt selber; denn der Text giebt so keinen Sinn. Er mag sie in seiner Handschrift dem Abschreiber so bezeichnet haben: *ἐκάλεσαν . . . τετάρτην ἀόρατον*; oder sie mögen einfach durch die Nachlässigkeit, mit der ein Schreiber den Auszug machte, ausgelassen worden sein." Hier sind also offenbar Bunsen und Volkmar in ganz gleicher Weise an der Ermittelung und Beseitigung der Lücke beteiligt.

Im X. Buche heisst es im 24. Capitel (Miller, S. 328, 14—329, 17): *Ἕτεροι δὲ καὶ ἐξ αὐτῶν πάντα τοῖς προειρημένοις λέγουσιν, ἓν μόνον ἐνδιαλλάξαντες ἐν τῷ τὸν Μελχισεδὲκ ὡς δύναμίν τινα ὑπειληφέναι, φάσκοντες αὐτὸν ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν ὑπάρχειν, οὐ κατ᾽ εἰκόνα δὲ εἶναι τὸν Χριστὸν θέλουσιν.* In diesem Stück schaltet Cruice (S. 505, 6) hinter *πάντα* [*ὁμοίως*] ein, mit Berufung auf VII, 36, S. 391, 10 und hinter *δύναμίν τινα* [*μεγίστην*], mit Verweisung auf dieselbe Stelle S. 391, 8. In der letzten Zeile liest er statt *οὐ*: *οὗ* mit der Bemerkung: „Vide supra, l. l.: *οὗ κατ᾽ εἰκόνα φάσκουσι τὸν Χριστόν*;" das *δὲ* hinter *εἰκόνα* hat er getilgt. — Nirgendwo verrät er eine Kenntnis von Volkmar. Dieser aber bemerkt zu der Stelle (S. 32, A. 1): „J. Miller hat bei *οὐ καὶ εἰκόνα* noch keinen Anstoss genommen, obwohl der Elenchus

schon VII, 36 das unentbehrliche *οὐ* bietet. Dagegen ist ihm der Unsinn in der Schreibart des Cod. zu Anfang des Capitels aufgefallen. Er bemerkt dazu: „Pro his legitur in libro VII *ἕτερός τις καὶ αὐτὸς Θεόδοτος καλούμενος,*“ und will damit wahrscheinlich zu bedenken geben, ob hier nicht auch so gelesen werden müsse. Unmöglich, denke ich, da schon das *λέγουσιν* [statt *λέγει*] zu bestimmt entgegentritt, auch das *ἕτερός τις* im Lib. VII nicht vorhanden ist. Es ist vielmehr alles in Ordnung, wenn nur *πάντα* als begreiflicher Schreibfehler für *ταὐτά* gefasst wird.“ Das denke ich auch, indem ich zugleich das von Cruice gestrichene *δὲ* für mit Recht beseitigt erachte. Dagegen scheinen mir dessen Einschaltungen sachlich nicht ausreichend begründet und darum willkürlich. Volkmar's Änderung des *πάντα* in *ταὐτὰ* empfiehlt sich philologisch durch ihre Einfachheit und Natürlichkeit. — Beiläufig sei noch bemerkt, dass nach meinem Gefühl in den Text derselben Seite bei Miller Z. 94 (bei Cruice S. 504, 1) im Schluss von Cap. 21: *Πρὸς δὲ τῷ τέλει τοῦ πάθους ἀποπτῆναι ἀπὸ τοῦ υἱοῦ* [so Mill., *τοῦ Ἰησοῦ* Cruice nach R. Scott]· *πεπονθέναι τὸν Ἰησοῦν, τὸν δὲ Χριστὸν ἀπαθῆ μεμενηκέναι, πνεῦμα κυρίου ὑπάρχοντα* — vor *πεπονθέναι* ein *καὶ* eingeschoben werden muss, das Cruice in seiner lateinischen Übersetzung wenigstens zum Ausdruck gebracht hat.

Im 25. Capitel, wo von den Montanisten die Rede ist, bietet Miller (S. 329, 26): *πλανῶνται, νηστείας κενὰς καὶ παραδόσεις ὁρίζοντες.* Cruice (S. 506, 4) liest *καινὰς καὶ παραδόξους*, letzteres als eine Verbesserung Duncker's gekennzeichnet, ersteres ohne jede Bemerkung gesetzt. Doch schon Volkmar erkannte die Fehlerhaftigkeit des *κενάς* und schrieb deshalb (S. 43, A. 4): „Unser Cod. liest zwar hier *κενάς*, es ist aber nach VII [soll heissen VIII], 19 *καινίζουσι νηστείας καὶ ἑορτάς* wohl kein Zweifel, dass hier wieder nur einer der zahllosen, von Miller nur zur Hälfte bemerkten Schreiberfehler vorliegt.“

Das 26. Capitel handelt von Anhängern der Secte der Noetianer, von denen Hippolytos bemerkt (Miller, S. 329, 29): *τὰ μὲν περὶ τὰ γύναια καὶ Μοντᾶνον ὁμοίως δοκοῦσι, τὰ δὲ περὶ | τῶν ὅλων πατέρα δυσφημοῦσιν, | αὐτὸν εἶναι υἱὸν καὶ πατέρα λέγοντες.* Cruice (S. 506, 7) schiebt nach *περὶ* [*τὸν*] ein, indem er in der adn. crit. Sauppe als Urheber dieser notwendigen Besserung nennt. Volkmar sah noch weiter. Er bemerkte (S. 45, A. 1): „Es wird wohl keine Frage sein, dass an beiden Stellen, wie angedeutet, [ich habe dies in Miller's Text durch einen Strich | kenntlich gemacht] in unserem Cod. das *τὸν* — dort vor *τῶν*, hier vor *αὐτόν* — nur durch Versehen ausgefallen ist.“ Beides ist notwendig.

Im 30. Capitel finden sich mehrere Lücken, an deren Ausfüllung sich wieder Volkmar hervorragend beteiligt hat, ohne dass sein Anteil an der Arbeit der Textesherstellung bei Cruice — und, ich schliesse wieder aus seinem Schweigen, in der Göttinger Ausgabe — erkennbar hervorträte. Bei Miller (S. 331, 79) lautet der Anfang: . . . *τοῦ ϑεοῦ εἰς Μεσοποταμίας πόλεως Χαρρὰν, εἰς τὴν νῦν μὲν Παλαιστίνην καὶ Ἰουδαίαν προσαγορευομένην χώραν.* — bei Cruice (S. 509, 8 f.): [*Ἀβραάμ, κελεύσαντος*] *τοῦ Θεοῦ, μετοικεῖ Μεσοποταμίας* [*ἐκ*] *πόλεως Χαρρὰν εἰς κτλ.* Er bemerkt dazu: „Uncis inclusa supplevi. — *εἰς Μεσοποταμίας* cod. Miller.; *ἐκ Μεσοπ.* — Dunck.“ Offenbar hat das hinter *Χαρρὰν* folgende *εἰς* die Verschreibung des ursprünglichen *ἐκ* vor *Μεσοποταμίας* in *εἰς* verschuldet. Warum aber Cruice von Duncker's verständiger Wiederherstellung des *εἰς* in *ἐκ*, und zwar in der Stellung vor *Μεσοποταμίας*, wohin *ἐκ* gehört, abgewichen, ist nicht einzusehen. Jedoch äusserte schon Volkmar (S. 163, A. 1): „Ganz zu Anfang ist nur *ἐκ* statt des sinnlosen *εἰς* zu setzen, unmöglich mit Miller *πόλιν* zu schreiben.“ — Wenige Zeilen später heisst es bei Miller (Z. 85–87): *ἥτις τὴν προσηγορίαν μετέσχεν . . . ἐξ Ἰούδα παιδὸς τοῦ Ἰακὼβ τοῦ τετάρτου, οὗ καὶ . . . κέκληται.* Cruice ver-

merkte zur ersten Lücke: „[τῆς Ἰουδαίας] restitui; τοῦ ὀνόματος Roeper. In cod. spatium vacuum litterarum 11. Mill." — zur zweiten: „[ἡ βασιλεία αὕτη] restitui; κληρονομία αὕτη conj. Roeperus. Spatium vacuum litt. 13. Mill." „Die Lücken zu Anfang der lacuna," sagt Volkmar (1855), „lassen sich grösstenteils mit aller Sicherheit herstellen: p. 331, 85 μετέσχεν [τῶν Ἰουδαίων]; 86 f. οὗ καὶ [ἐπωνυμία λέων]." — Z. 89 lautet bei Miller: ἑκατοντούτης γενόμενος . . . γενόμενος ξ̄, γεννᾷ τὸν Ἰακώβ — bei Cruice (S. 510, 4. 5): ἑκατοντούτης γενόμενος [τὸν Ἰσαὰκ γεννᾷ· ὁ δὲ Ἰσαὰκ, ἐτῶν γενόμενος] ξ̄, γεννᾷ τὸν Ἰακώβ, — und dieser setzt in die adnot. crit. den Vermerk: „Uncis inclusa supplevi. Spatium vacuum litt. 22. Miller." Hier liegt, wie schon ein Vergleich der von Miller angegebenen Buchstabenzahl mit der Ergänzung Cruice's zeigen kann, ohne Frage eine Ungenauigkeit vor, denn γενόμενος bietet noch die Hs. Volkmar ergänzte (S. 163, A. 1), jener Zahl entsprechend: γενόμενος [γεννᾷ τὸν Ἰσαάκ· ὁ δὲ Ἰσαὰκ] — desgl. a. a. O. Z. 96: τούτου δὲ γίνεται [πατὴρ] Θάρρα. Diese Ergänzung hat auch Cruice; bezüglich ihrer und der in den beiden folgenden Zeilen vorgenommenen sagt er: „Sicuti nos omissa restituerunt Roeper. Bunsen. Dunck.", ohne Volkmar's zu erwähnen.

Ich komme endlich auf den Schluss von Hippolytos' Ketzerwiderlegung. Bei Miller (S. 339, 27; p. 135ʳ des Codex) bilden diesen die Worte: Σοῦ γὰρ πτωχεύει Θεὸς καὶ σὲ θεὸν ποιήσας εἰς δόξαν αὐτοῦ . . . — Sie lauten bei Cruice (S. 524, 6/7) also: Οὐ γὰρ πτωχεύει Θεὸς [ὁ] καὶ σὲ θεὸν ποιήσας εἰς δόξαν αὐτοῦ. Er fügt die Bemerkung hinzu: „Forsan legendum: Σὲ γὰρ πολυωρεῖ. — [ὁ] addidi;" im Übrigen aber verrät er auch hier keine Spur von einer Kenntnis Volkmar's, ja auch keine Spur einer Bezugnahme auf Bunsen, von dem er sonst jede Bemerkung verzeichnet. Warum schweigt Cruice völlig über dessen Ansicht vom Schlusse des Werkes? Aber auch Volkmar erwähnt in dieser Frage Bunsen

nicht; er ist, wie immer, seinen eigenen Weg gegangen. Er hat durch Prof. Schmidt s. Z. in Paris den Codex an einigen wichtigen Stellen vergleichen lassen, insbesondere auch den Schluss. Dieser berichtete ihm über letzteren (S. 52): „Fol. 135 am Anfang bilden die Worte *δόξαν αὐτοῦ* sicher den Schluss. Denn nicht nur liegt nicht die geringste Lücke vor, sondern es folgt unmittelbar darunter eine Zeile, welche in der üblichen Weise die den Schluss bescheinigende Unterschrift des Abschreibers enthält: ‚Ich Michael habe dies mit meinen Händen geschrieben.‘ Diese Unterschrift ist natürlich in der Miller'schen Ausgabe weggelassen.“ Volkmar fügt diesem Berichte sofort hinzu: „Und dennoch ist gerade hier factisch eine Lücke, ein absoluter Mangel. Der letzte Satz des Summar. *Σοῦ γὰρ πτωχεύει θεὸς καὶ σὲ θεὸν ποιήσας εἰς δόξαν αὐτοῦ* kann unmöglich so geschlossen haben, wie schon alsbald erkannt ist.“ Letztere Worte beziehen sich auf die freilich nur ganz allgemein gehaltene Äusserung eines Sachkundigen im Pariser Moniteur vom 5. Jan. 1844 (Mill. Praef. V): „Cet ouvrage d'un auteur anonyme est divisé en dix livres, mais les trois premiers manquent ainsi que la fin.“ Die Nachricht von dem Schreiber der Hs., die wir Schmidt verdanken, ist beiläufig auch aus dem Grunde beachtenswert, weil sie in ihrer schlichten Form, wie ich glaube, Zeugnis davon ablegt, dass Michael das Werk schon in unvollständiger oder verstümmelter Form vor sich hatte und abschrieb. Er kannte daher sicherlich den Verfasser desselben nicht. Er würde sonst, wie wir derartige Schlussbemerkungen so häufig finden, höchstwahrscheinlich geschrieben haben: *Τέλος τοῦ ἐλέγχου κατὰ πασῶν αἱρέσεων Ἱππολύτου* und dann erst jene Zeile, welche die Hs. bietet. Ich verweise Beispiels halber auf die Unterschrift des demselben 14. Jahrhundert angehörigen Cod. Vindob. phil. Gr. CCXIX: *τέλος τῶν ὀλυμπίων ὕμνων πινδάρου*, worauf der Schreiber sich nennt: † *ἐτελειώθη ἡ παροῦσα βίβλος, διὰ χειρὸς ἐμοῦ ἰωάννου ἀναγνώστου τοῦ* [*Κουρτίκη*]. Die

Ergänzung des Familiennamens verdanken wir dem Scharfsinn Treu's[1]). Wieviel aber hat an der Schrift des Hippolytos gefehlt?

Darüber gehen die Meinungen auseinander. Während Cruice ohne Andeutung irgend eines Zweifels an der Vollständigkeit so, wie wir gesehen haben, das Werk in seiner Ausgabe schliessen lässt, meinte Volkmar (S. 163): „Die letzten Worte fehlen zwar, nach allem aber kann und braucht nicht noch vieles gefolgt zu sein (Anm. 2). Ja es bedarf nur des Zusatzes des einen Wortes ἀναπαύεται, um ein mit dem Ἀμήν völlig abgeschlossenes Ganze zu haben.“ Es bleibt aber sehr die Frage, ob wir mit dieser Entscheidung die Sache für erledigt ansehen sollen. Mir scheint, die Vermutung Bunsen's, der in den jetzt allgemein als unecht anerkannten[2]) beiden Schlusscapiteln

---

[1]) Vgl. Theodori Pediasimi eiusque amicorum quae exstant edidit M. Treu in der Beilage zum Programm des Victoria-Gymnasiums zu Potsdam 1899 (Progr. Nr. 84), S. 50, Anm.

[2]) Die Sache schien mir durch meinen Lehrer Hollenberg bereits so sicher klargestellt, dass ich in meiner Schrift „Der Brief an Diognetos, nebst Beiträgen zur Geschichte des Lebens und der Schriften des Gregorios von Neocäsarea“ (Leipzig 1881) auf die Frage der Herkunft dieser beiden Capitel gar nicht näher eingegangen bin. Gerade die Verschiedenheit der Grundanschauung über Schrift und Tradition, die in diesen durch Bunsen in besonderem Sinne in Anspruch genommenen Schlusscapiteln im Gegensatz zu den vorhergehenden echten sich kundgiebt, hätte schon früher anders gewertet sein sollen. Denn die im Eingange des 7. Capitels sich findenden Bezeichnungen des Evangeliums und des christlichen Glaubens, die ebenso gut auf die Schrift wie auf die Tradition passen, weisen deutlich auf denselben Standpunkt hin, wie ihn Justinus vertritt. Und dessen evangelische Anführungen — seine ἀπομνημονεύματα sind auf keinen Fall, wie besonders Hilgenfeld (Krit. Untersuchungen über die Evangelien Justin's, Halle 1850, S. 252—304) gezeigt hat, nur unsere kanonischen Evangelien gewesen — lassen einen Unterschied zwischen Schrift und Tradition noch nicht erkennen. Das dritte Jahrhundert, die über diese Frage ganz anders urteilende Zeit des Hippolytos ist somit als Entstehungszeit des Diognetbriefes auch aus diesem Grunde höchst unwahrscheinlich. Ich hebe das hier nur deshalb

(11 und 12) des Briefes an Diognetos, die rein zufällig mit diesem in Verbindung gebracht wurden, den verloren gegangenen Schluss der Ketzerbestreitung des Hippolytos glaubte wiedergefunden zu haben, verdient thatsächlich noch ein Mal ernstlich geprüft zu werden[1]).

Dass Kihn[2]), aller sprachlichen und sachlichen Nachweise Hollenberg's ungeachtet, es mit den Mitteln unzutreffender Parallelen und einer falschen Vereinigungskunst, die eine Dreiteilung des Gedankengehalts herauspresste, wo von einer solchen zu reden unstatthaft war, dennoch unternahm, die Zugehörigkeit der beiden Capitel zu dem Briefe an Diognetos zu beweisen, braucht jetzt nur als eine Thatsache verzeichnet zu werden, die einer überwundenen Stellung innerhalb des Entwickelungsganges angehört, den diese Frage genommen. Der Versuch Kihn's, der übrigens den Philosophen Aristides für den Verfasser des Briefes erklärte[3]), konnte, wie Heinzelmann[4]) zutreffend ausführt, nur so lange mit einem gewissen Scheine der Wahrheit aufrecht erhalten werden, „als uns die Fortsetzung der im Jahre 1878 von den Mechitaristen in Venedig aufgefundenen ersten Hälfte der Apologie des Aristides noch fehlte. Seitdem aber der Engländer J. Armitage Robinson die ganze Aristides-Apologie entdeckt und herausgegeben hat, müssen wir dem abfälligen Urteile A. Harnack's über Kihn's Hypothese zustimmen; und

---

hervor, um die neueste Äusserung über den Brief an Diognetos von Seiten U. v. Wilamowitz-Möllendorff's (Griech. Lesebuch I, 2. Berlin 1902, S. 356): „Vor der Mitte des 3. Jahrhunderts kann er nicht wohl verfasst sein“ — als unannehmbar zurückzuweisen.

[1]) Bunsen, Hippolytus und seine Zeit (Leipzig 1852), I, S. 134—144.

[2]) Kihn, Der Ursprung des Briefes an Diognet. Freiburg i. B. 1882.

[3]) Ganz ebenso wie Krüger (Ztschr. f. w. Theol XXXVII, S. 206 ff.), der freilich in den „Nachträgen“ zu seiner „Geschichte der altchristlichen Litteratur“ (Freiburg i. B. 1897), S. 20 diese seine Ansicht ausdrücklich zurücknahm.

[4]) Heinzelmann, Der Brief an Diognet. Übersetzt und gewürdigt. Erfurt 1896. S. 8 9.

Kihn wird vielleicht mittlerweile selbst seine früher so warm, aber nicht überzeugend verteidigte Ansicht stillschweigend zurückgenommen haben.“ Er ist der Vermutung Bunsen's überhaupt nicht ernstlich näher getreten, sondern wendet ihm mit den bösen Worten (S. 49): „Bunsen's abenteuerlicher Einfall verdient keine Widerlegung,“ entrüstet den Rücken. Und doch bewegt sich ja sein eigener Gedankengang a. a. O. in ganz verwandten Geleisen, nur mit dem Unterschiede, dass, wo Bunsen sprachliche und sachliche Gründe zur Stütze seiner Annahme zur Seite stehen, die von Kihn herbeigezogenen sich als gänzlich unzureichend erweisen. Viel ernster sind die Einwendungen, die s. Z. Hollenberg[1]) erhob. Aber man wird von der Mehrzahl derselben sagen müssen, dass sie ebenso wie durch den philologisch weit besser hergerichteten Text der beiden Capitel, den Bunsen bietet, auch durch den weiteren Fortschritt der Wissenschaft, insbesondere den Nachweis der Abfassung der Ketzerwiderlegung durch Hippolytos, zumeist völlig gegenstandslos geworden sind. Am besten werden wir ihnen gerecht werden, wenn wir die grossartigen Gedanken, die Hippolytos am Schlusse seines wackeren Werkes ausführt, kennen gelernt und damit den Zusammenhang begriffen haben, in den Bunsen jene beiden Capitel gestellt wissen wollte.

Zurückblickend auf die im Vorhergehenden gegebene wahre Lehre von der Gottheit wendet sich Hippolytos X, 34, als menschenfreundlicher Berater und Schüler des menschenfreundlichen Logos, an alle Menschen, Hellenen, Römer und Barbaren in allen drei Teilen der alten Welt, mit der Aufforderung, sich abzuwenden von trügerischen Redekünsten und den leeren Verheissungen lügenhafter Häretiker und der Schar der Christen sich anzuschliessen, um durch die Erkenntnis der ungeschminkten Wahrheit

---

[1]) Hollenberg, Der Brief an Diognet. Herausgegeben und bearbeitet. Berlin 1853.

voll ehrwürdiger Einfalt dem drohenden Gericht und den Schrecken des von der Stimme des Logos nicht belebten Tartarus zu entgehen. Nur der zur wahren Gotteserkenntnis Gelangte wird ein Gefährte Gottes und Miterbe Christi werden. Frei ist er dann von der Knechtschaft der Lüste und Leidenschaften, denn er ist Gott geworden. Ablassen sollen die Menschen von ihrer Feindschaft und nicht zweifeln an ihrer Wiederbelebung durch Christus. „Seinen ehrwürdigen Geboten folgend," so lauten die letzten erhaltenen Worte, „und des Guten guter Nachahmer werdend, wirst du ihm ähnlich sein und von ihm geehrt. Denn Gott wird zum Bettler dir gegenüber, und nachdem er dich zum Gott gemacht zu seinem Ruhme" . . .

„Sicherlich endete das Buch nicht hier," sagt Bunsen (I, 137), „auch nicht mit dieser Periode. Eine so feierliche Ansprache konnte nicht schliessen ohne die Lobpreisungsformel, wie sie die „Abhandlung vom All" beschliesst (Opp. I, 222). Wie könnte also ein Buch von solcher Länge und Arbeit, das Werk seines Lebens, ohne sie geendet haben? Ferner aber: muss es nicht einen feierlichen Abschluss gehabt haben, würdig des Ganzen? Der ganze Abschluss, das eigentliche Ende fehlt." Bunsen behauptet (S. 138), „dass die Vorsehung uns höchstwahrscheinlich den wirklichen Schluss aufbewahrt hat, und dass die Lücke zwischen dem Ende unseres Textes und dem Anfang des Bruchstücks", in welchem er den Schluss des Werkes gefunden zu haben glaubt, „vielleicht nicht sehr gross ist".

Ich halte den von Bunsen mit Lachmann's und Haupt's Beistand und Billigung hergestellten Text der beiden Capitel, um die es sich handelt, für philologisch weit besser als den sonst üblichen und lege ihn im Folgenden zu Grunde. Durch ihn werden, wie ich schon bemerkte, einige der Anstösse beseitigt, die man bisher vermeinte an der Möglichkeit des von Bunsen vorgeschlagenen Sachverhalts nehmen zu müssen. Vergegenwärtigen wir uns

die Hauptgedanken, indem wir dabei zugleich einige der Bunsen'schen Textbesserungen berühren.

„Nicht Fremdartiges trage ich hier vor," so beginnt das Bruchstück, „noch bekunde ich einen vernunftlosen Eifer (ζηλῶ, Otto[1]) und Hollenberg ζητῶ), sondern, Schüler der Apostel geworden (ἀποστόλων γενόμενος μαθητής), erweise ich mich nunmehr dadurch als Lehrer der Heiden, dass ich die mir überlieferten Wahrheiten würdig denen darreiche, die da Jünger der Wahrheit werden." Wer sich mit dem Logos befreundet hat (λόγῳ προσφιλὴς γενηθείς, Otto und Hollenberg προσφιλεῖ γεννηθείς), so führt der Verfasser weiter aus, der trachtet nach immer klarerer Erkenntnis dessen, was der Logos die Jünger gelehrt. Inhalt dessen ist in erster Linie der Mensch gewordene Logos, Jesus Christus, er, der von Anfang war, der als ein Neuer erschien und doch als der Alte erfunden ward und immerfort neu in den Herzen der Heiligen geboren wird (οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς, ὁ καινὸς φανεὶς καὶ παλαιὸς εὑρεθεὶς καὶ πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος). Sein gnadenreiches Walten führt nach des Verfassers begeisterter Schilderung Zustände herauf, denen das Sehnen aller Gläubigen gilt: „Alsdann wird des Gesetzes Furcht gepriesen, der Propheten Gnade erkannt, der Evangelisten Glaube fest gegründet, der Apostel Überlieferung gewahrt (ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται), und der Gemeinde Frohlocken (χαρά, Otto und Hollenberg χάρις) erhebt sich." Auf seine eigene, an der Herbeiführung dieses Zustandes beteiligte Vermittlerthätigkeit, deren er zuvor schon gedacht, noch einmal zurückgreifend, fasst der Verfasser dieselbe nun genauer so: „Was wir durch den Willen des uns gebietenden Logos bewogen wurden euch zu verkündigen (θελήματι τοῦ κελεύοντος λόγου ἐκινήθημεν ἐξειπεῖν), mit vieler Mühe und aus Liebe (μετὰ πόνου, ἐξ

[1]) Epistola ad Diognetum Iustini philosophi et martyris nomen prae se ferens rec. Otto. Lipsiae MDCCCLII.

ἀγάπης), darin werden wir euch Vermittler dessen, was uns offenbart worden.“ Dem achtsamen Hörer erschliesst sich alsdann das Paradies, in ihm selbst sprosst es auf mit dem Baume der Erkenntnis und dem Baume des Lebens, dessen Bedeutung ja nach der Schrift selbst sein sollte ein Baum, der durch Erkenntnis zum Leben führt (διὰ γνώσεως ζωὴν ἐπιδεικνύς). Die ersten Menschen gingen infolge ihres Ungehorsams dieses Segens verlustig, denn es giebt weder Leben ohne Erkenntnis, noch sichere Erkenntnis ohne wahres Leben: darum waren beide nebeneinander gepflanzt. „In richtiger Erkenntnis dieser ihrer Bedeutung,“ sagt der Verfasser, „spricht der Apostel (ὁ ἀπόστολος), die Erkenntnis tadelnd, die wider das Gebot der Wahrheit auf das Leben angewandt wird: die Erkenntnis blähet auf, die Liebe aber erbauet.“ Auf diesem Wege der Liebe, nach Erkenntnis strebend und das Leben suchend, gelangen wir zur Weisheit des Lebens, die nur durch den wahren Logos geboten wird (ζωὴ δὲ λόγος ἀληθὴς χορηγούμενος, Otto und Hollenberg χωρούμενος). „Und so tritt dann des Herrn Passah hervor, sein Eigentum wird gesammelt (καὶ κλῆροι συνάγονται, Otto und Hollenberg κηροὶ συνάγονται), alles Verwirrte wird geschlichtet (καὶ τὰ ἄκοσμα ἁρμόζεται, Otto und Hollenberg καὶ μετὰ κόσμου ἁρμόζονται), und die Heiligen zu lehren freut sich der Logos, durch welchen verherrlicht wird der Vater, dem da sei Preis in Ewigkeit. Amen.“

Hören wir Bunsen's allgemeine Begründung, die er den von ihm in Text und Übersetzung gegebenen beiden namenlos überlieferten Capiteln folgen lässt. Nach dem Beweis, den er a. a. O. in Aussicht stellt, sehen wir uns zwar in seinem Werke vergeblich um. Ein solcher ist aber, streng genommen, auch gar nicht möglich. Wir müssen uns, ganz in der Weise der neueren Akademie, mit deren Lehre (quid verum esset, nulla ratione argumentoque inveniri posse, posse, si quidquam posset, veri similitudinem) sich Augustinus einst so glänzend aus-

einandersetzte, mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit begnügen und es jedem überlassen, nach dem ihm persönlich gewordenen Eindruck dem Vorgetragenen zuzustimmen oder es abzulehnen.

„Wir vermissen,“ sagt Bunsen (S. 142), „einen Schluss für unser grosses Werk in zehn Büchern, einen des grossen Gegenstandes, des hohen Standpunktes und bedeutenden Planes des Verfassers würdigen Ausgang mit aller Feierlichkeit einer abschliessenden Ansprache. Nun finden wir ein solches abschliessendes Bruchstück, dem ein Anfang und ein Verfasser fehlt. Sehen wir auf den Inhalt oder den Stil, so könnte es wenigstens in beider Hinsicht sehr wohl der Schluss unseres Werkes sein. Der Verfasser des Bruchstücks nimmt den gleichen Standpunkt ein wie der unsrige. Er nennt sich Schüler des Wortes und Lehrer der Völker: so hiess nur Hippolyt. Er predigt das Wort als das allbegeisternde Princip: so auch Hippolyt. Er schreibt diesen Geist der Kirche zu, d. h. der Gemeinschaft der gläubigen Schüler der Apostel: so auch Hippolyt. Die Wirksamkeit dieses Geistes, wie sie sich in der Gemeinschaft der Christen bethätigt, wird zur Übereinstimmung und Eintracht in Betreff des Glaubens, des Gottesdienstes, der Festzeiten führen. Alles dies gerade ist es, wofür Hippolyt lebte und schrieb.“

Hollenberg scheint sich mit Bunsen's Ansicht zuerst auseinandergesetzt oder vielmehr die von ihm angedeutete Möglichkeit ernstlicher erwogen zu haben. Mit einem tadelnden Seitenblick auf Bunsen's Ausdruck, der nächste (5.) Brief in seinem „Hippolytus“ werde ihm „reichlich Gelegenheit“ bieten, nicht nur die Einheit der Lehre, sondern auch des Stils und der Sprache zwischen Hippolytos' Werk und dem Bruckstück im Einzelnen nachzuweisen, findet er diese nur „sehr spärlich benutzt“. Ihm scheint sie (S. 45) „überhaupt nur für den, dem die Hypothese der hippolytischen Abfassung jenes Buches zusagt, von Wert, denn es wird diese Übereinstimmung erst

durch eine andere, unbedeutende Schrift des Hippolytus (*περὶ ἀντιχρίστου*) vermittelt. In derselben findet sich nämlich nach p. 272 der Ausdruck *τὰ τοῦ λόγου μυστήρια*, und in dem Zusatz zum Briefe heisst es, dass die vom Logos in den Heiligen entfaltete Gnade auch Geheimnisse offenbare (*φανεροῦσα μυστήρια*); ebenso ist die Doxologie in der Schrift über den Antichrist dem Schlusse unseres Briefes im allgemeinen entsprechend. Schlagender ist die auf p. 274 in der Note gezeigte Übereinstimmung in den Worten: *πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος*, aber immer nur für den, der jenes Buch *κατὰ πασῶν αἱρέσεων* dem Hippolytus beilegt." Nun, über diese Frage herrscht doch jetzt Einmütigkeit. Die Bedenken Hollenberg's würden also gegenstandslos sein und die drei Berührungen, von denen da die Rede, thatsächlich für Bunsen's Ansicht sprechen. Aber nein, er dehnt seinen Widerspruch weiter aus. „Wäre es," sagt er, „durch das Bunsen'sche Werk wirklich erwiesen, dass Hippolytus der Verfasser jenes Buchs *κατὰ πασῶν αἱρέσεων* sei, was aber auch durch zustimmende Äusserungen von Jacobi, Duncker und von anderen nur wahrscheinlich gemacht worden ist, so wäre damit die kühne Vermutung, der Schluss jenes Werkes stecke in den unechten Capiteln unseres Briefes, noch bei weitem nicht gerechtfertigt." Hier sehe ich nun aber nicht ein, warum wir so weit ab von der gewünschten Wahrscheinlichkeit sein sollten, zumal die übrigen, von Hollenberg ohne Rücksicht auf Bunsen geäusserten Zweifel sich glatt erledigen lassen. Dahin gehört seine Ansicht von der späten Abfassung des Bruchstücks. Offenbar geht er in dem Bestreben, dasselbe von dem echten Diognetbrief möglichst weit abzurücken, zu weit, wenn er (S. 40) von „einer beträchtlich späteren Zeit" redet, die ihm denn doch schliesslich, „wenn wir die Zeit der Abfassung bestimmen wollen" (S. 42), „das dritte Jahrhundert" ist. Das wäre ja aber gerade die Zeit des Hippolytos. Eine andere, kurz zuvor geäusserte Erwägung

scheint über diesen Zeitpunkt wieder hinauszuführen. Er sieht ebenso wie Otto in der Bezeichnung des Apostels Paulus mit dem blossen Namen „Apostel“ (ὁ ἀπόστολος) einen Beitrag zur Zeitbestimmung. „Denn,“ sagt er (S. 41), „obgleich wir nicht ganz genau sagen können, wann die hervorragende Stellung des Apostels Paulus in der kirchlichen Litteratur zuerst zu dieser charakteristischen Bezeichnung führte, so lässt sich doch nicht blos aus der Betrachtung des in der neueren Zeit so vielfach erörterten Entwickelungsganges der dogmatischen Überzeugungen der alten Kirche schliessen und zum Teil nachweisen, dass dieser so entschiedene Paulinismus erst spät allgemeine Bedeutung in der Kirche haben konnte, sondern auch das Wort des heiligen Chrysostomus: *ὅταν ἀπόστολον εἴπῃς, εὐθέως πάντες αὐτὸν ἐννοοῦσιν· ὥσπερ ἐὰν βαπτιστήν, εὐθέως τὸν Ἰωάννην* zeigt uns, in welche Zeit ungefähr wir diesen Sprachgebrauch zu setzen haben.“ Mit dieser Zeitbestimmung greifen wir aber entschieden fehl. Denn gerade bei Hippolytos finden wir die so besonders betonte Ausdrucksweise ganz klar ausgeprägt. Neben den einfachen Anführungen, die weder Verfassernamen noch Schrift nennen (*καθὼς γέγραπται* oder blosses *φησί*, sowie *ἡ γραφή φησι*), und neben dem Apostel Paulus (*Παῦλος ὁ ἀπόστολος* Lagarde 157, 22; *ὁ μακάριος Παῦλος* Lagarde 54, 8; *Παῦλος οἶδεν ὁ ἀπόστολος* in der Refut. omn. haeres. V, 8 Miller 112, 94/95, Cruice 166, 6) findet sich eben derselbe als der Apostel schlechthin (*ὁ ἀπόστολος*) bezeichnet in den von Lagarde gesammelten Schriften[1]): Contra Noetum 44, 27; 47, 26; Frgm. 46: 138, 15; 54: 142, 1; 58: 148, 14, und ebenso in der Refutatio IX, 12 Miller 290, 46, Cruice 444, 8.

Ist dem Hippolytos der Apostel Paulus in der Weise schon Führer und Lehrer geworden, dass er ihm als der

---

[1]) Hippolyti Romani quae feruntur omnia Graece e recognitione Pauli Antonii de Lagarde. Lipsiae MDCCCLVIII.

massgebende Apostel schlechthin gilt, und halten wir daneben die Häufung der ehrenden und für die Lehrabhängigkeit besonders bemerkenswerten Bezeichnungen, die Hippolytos in seiner Schrift „Vom Antichrist“ auf Petrus häuft (Lag. 98, 4—7): *πρῶτος ὁ Πέτρος, ἡ πέτρα τῆς πίστεως, ὃν ἐμακάρισε χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ διδάσκαλος τῆς ἐκκλησίας, ὁ πρῶτος μαθητής, ὁ τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας ἔχων, ἐδίδαξεν ἡμᾶς*: so erklärt sich daraus vielleicht der Ausdruck, den der Verfasser des Bruchstücks gleich im Anfang braucht, wo er von sich sagt, er sei Schüler der Apostel geworden (*ἀποστόλων γενόμενος μαθητής*), d. h. in erster Linie des Petrus und Paulus. Denn beide als die bedeutendsten werden schon bei Karpokrates in Hippolytos' Werk (VII, 32 Miller 255, 6/7, Cruice 386, 6) neben einander genannt, bei Irenäos als die ruhmreichen Gründer der römischen Gemeinde. Hippolytos als Verfasser des Bruchstücks würde sich damit als römischen Kirchenlehrer kennzeichnen, der dort gerade an der Wirkungsstätte der beiden grossen Apostel, wo deren Überlieferung gewahrt wird (*ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται*), als Lehrer der Heiden (*διδάσκαλος ἐθνῶν*) auftritt. Es wäre jene Bezeichnung somit ein Ausdruck des lebendigen geschichtlichen Bewusstseins und der Überzeugung von dem Werte der an die Wirkungsstätte der Apostel geknüpften Tradition, wie sie von den drei alten Bekämpfern der Gnostiker, Irenäos, Hippolytos, Tertullianus, deren schwankenden Lehrmeinungen fort und fort entgegengehalten wird[1]). In den von den Aposteln gegründeten oder mit ihren Namen eng verknüpften Ge-

---

[1]) Iren. I, 10, 2. p. 120: *Τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα καὶ ταύτην τὴν πίστιν, ὡς προέφαμεν, ἡ ἐκκλησία, καίπερ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διεσπαρμένη, ἐπιμελῶς φυλάσσει, ὡς ἕνα οἶκον οἰκοῦσα· καὶ ὁμοίως πιστεύει τούτοις, ὡς μίαν ψυχὴν καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσα καρδίαν καὶ συμφώνως ταῦτα κηρύσσει καὶ διδάσκει καὶ παραδίδωσιν, ὡς ἓν στόμα κεκτημένη. Καὶ γὰρ αἱ κατὰ τὸν κόσμον διάλεκτοι ἀνόμοιαι, ἀλλ' ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή.*



meinden, wie Korinth, Philippi, Thessalonich, Ephesus, Rom[1]), sehen sie die christliche Wahrheit rein und unverfälscht erhalten, und Träger dieser Überlieferung sind ihnen die Bischöfe. Schon bei Irenäos, dem Lehrer des Hippolytos, hat Rom eine vor den anderen hervorragende Stellung, die römische Gemeinde erscheint bei ihm als Grund und Keim der Kirche, — eine Auffassung, die den späteren Machtansprüchen römischer Bischöfe nur genehm und gelegen sein konnte[2]). Und gerade Hippolytos ist es, der jener Überzeugung im Eingange seines Werkes in einer überaus beachtenswerten Stelle, deren sofort gedacht werden wird, besonders kräftigen Ausdruck gegeben hat.

Ist zuvor schon von Bunsen bezw. Hollenberg auf einen bezeichnenden Ausdruck in der Schrift „Vom Antichrist“ geblickt worden, die Hollenberg (S. 45) mit Unrecht „eine unbedeutende“ nennt, so darf auch mit ihm auf deren Schluss verwiesen werden, der mit dem des Bruchstücks entschiedene Ähnlichkeit aufweist.

---

[1]) Tertull. de praescr. haer. 36: Percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesidentur, apud quas ipsae authenticae literae eorum recitantur, sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscuiusque. Proxima est tibi Achaia, habes Corinthum. Si non longe es a Macedonia, habes Philippos, habes Thessalonicenses. Si potes in Asiam tendere, habes Ephesum. Si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ut Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Ioannis exitu coronatur.

[2]) Iren. III, 3, 2. p. 428 ff.: Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio. Vgl. die gründliche Erörterung dieser und der zuvor mitgeteilten Stelle des Irenäos in H. Ziegler's Abhandlung über „Des Irenäus Lehre von der Autorität der Schrift, der Tradition und der Kirche“ im Jahresbericht über das Königl. Joachimsthal'sche Gymnasium (Berlin 1868), S. 51—53.

Bruchstück.	Vom Antichrist L. 36, 5.
διδάσκων ἁγίοις ὁ λόγος εὐφραίνεται, δι' οὗ πατὴρ δοξάζεται, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.	*ἐν ᾗ (ἐλπίδι) ἀναστήσας τοὺς ἁγίους ἡμῶν, σὺν αὐτοῖς εὐφρανθήσεται, δοξάζων πατέρα. αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.*

Aber auch auf den Anfang des grossen Werkes dürfen wir zurückschauen, in der Erwartung, der Schriftsteller werde, wenn anders das Bruchstück den Schluss jenes bildet, auf die dort ausgesprochenen, ihn bei der Abfassung bestimmenden Gedanken irgendwie zurückkommen. Der Logos selbst, erklärt Hippolytos (I, 1 M. 3, 53; C. 4, 6), zwingt ihn, zur Widerlegung der Irrlehrer, sich in weitläufige Erörterungen zu vertiefen (*ἀναγκάζει ἡμᾶς ὁ λόγος εἰς μέγαν βυθὸν διηγήσεως ἐπιβῆναι*). Er bezeichnet (M. 4, 93; C. 6, 8 f.) sein Werk, das er unternimmt, als ein mühevolles und viele Untersuchungen erforderndes (*Ἔστι μὲν οὖν πόνου μεστὸν τὸ ἐπιχειρούμενον καὶ πολλῆς δεόμενον ἱστορίας*). Heisst es nicht ebenso in der angeführten Stelle des Bruchstücks, wo der Verfasser sich als einen Vermittler dessen bezeichnet, was er durch des gebietenden Logos Willen bewogen sei den Heiden zu verkünden mit vieler Mühe und Liebe? Und hat diese Wendung als Verknüpfung des Endes mit dem Anfang nicht ihren besonders guten Sinn? Und dann beachte man endlich die viel erörterte Erklärung des Hippolytos (M. 3, 61—67; C. 4, 12—5, 1): „Niemand wird die Häretiker sonst widerlegen als der heilige Geist, der der Kirche gegeben worden, wie ihn zuerst die Apostel besessen und ihn denen mitgeteilt haben, die den wahren Glauben angenommen. So werden wir, die wir die Nachfolger der Apostel sind und mit derselben Gnade ausgestattet, nämlich dem Hohenpriestertum und dem Lehramt, als bestellte Wächter der Kirche die Augen nicht schliessen und uns nicht enthalten, die wahre Lehre zu erklären." Erscheint nicht auch hier der Ausdruck des Bruchstücks: „Schüler

der Apostel geworden (*ἀποστόλων γενόμενος μαθητής*), erweise ich mich nunmehr als Lehrer der Heiden, dass ich die mir überlieferten Wahrheiten würdig denen darreiche, die da Jünger der Wahrheit werden“ — als ein dasselbe enthaltender, zusammenfassender Rückblick auf jene Worte des Anfangs?

Mag eine Behauptung dadurch nicht an Beweiskraft gewinnen, dass man sie einfach wiederholt, eine Vermutung jedoch, auf die man zurückkommt und sie dann mit etwas weitergreifenden, vielleicht etwas haltbareren Stützen zu sichern sich bemüht, als ihr erster Urheber ihr gegeben, dürfte damit an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Ob mir das mit Bunsen's Vermutung gelungen, muss ich dem Urteil derer überlassen, die sich die Mühe geben, alle hier in Betracht kommenden Umstände sorgfältig zu erwägen und nachzuprüfen. Meine Absicht, von der ich bei der Niederschrift dieser Bemerkungen zu Hippolytos' Refutatio ausging, war in erster Linie die, auf Volkmar und Cruice hinzuweisen und, so viel in meinen Kräften, dafür zu sorgen, dass das, was sie für Hippolytos geleistet, nicht ganz in Vergessenheit gerate, sodann aber auch Bunsen's „Hippolytus“, aus dem gar mancher auch heute noch viel lernen kann, ein klein wenig wieder in Erinnerung zu bringen.

Nachtrag. Erst kurz bevor ich mich an die Reinschrift dieser Arbeit machte, war es mir möglich, die Hippolytos-Ausgabe von Schneidewin und Duncker an allen vorher berührten Stellen zu vergleichen. Ich habe dadurch meine aus dem Schweigen Cruice's über Volkmar auch für das Verhalten der Göttinger Herausgeber erschlossene Vermutung bestätigt gefunden, so dass ich an dem Wortlaut meiner Arbeit nichts zu ändern brauchte. Duncker versichert in der Praefatio S. 5, „quaecunque ad textum emendandum . . . vel in libris editis universo orbi litterato publice commendata, vel con-

suetudine sive sermonis sive litterarum nobis privatim proposita sunt“, sorgfältig geprüft zu haben. Volkmar's Buch ist ihm aber entgangen. Eine ähnliche Berichtigung hinsichtlich der schriftstellerischen Hinterlassenschaft des Hippolytos möge bei dieser Gelegenheit hier noch eine Stelle finden. In meinem Aufsatz „Zu Hippolytos' Demonstratio adversus Iudaeos“ (Jahrb. f. prot. Theol. XII, 1886, S. 456—461) führte ich den Nachweis, dass die von Bunsen in seinem „Hippolytus“ (I, S. 194) erweckte Hoffnung, es möchte uns durch die Gunst glücklicher Umstände in der unter Cyprianus' Namen erhaltenen Schrift „Adversus Iudaeos“ noch ein Stück der Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους des Hippolytos erhalten sein, eine trügerische war, und dass die Schrift von Hippolytos nicht verfasst ist. Auch Harnack (vgl. meine Anmerkung a. a. O. S. 461 und dessen „Geschichte der altchristlichen Litteratur“ I [Leipzig 1893], S. 622 und 719) teilte die Überzeugung, dass der genannte Tractat „nicht die Fortsetzung des griechischen Fragments sein kann“, behauptete aber, mit Hinweis auf das Mommsen'sche Verzeichnis der Opp. Cypr. (a. a. O. S. 719), einmal, „dass er alt ist“, und sodann, „dass er aus dem Griechischen übersetzt ist“. Er stellte daher die Forderung, es müsse untersucht werden, „ob er nicht wirklich eine Homilie Hippolyt's ist“. Beide Behauptungen Harnack's, von denen die erstere natürlich eines Beweises nicht bedarf, finden sich in Krüger's Geschichte der altchristlichen Litteratur“ (Freiburg i. B. und Leipzig 1895), S. 189, wiederholt, mit der einfachen Hinzufügung, dass ich die Schrift dem Hippolytos abspreche. Das sieht natürlich so aus, als ob Harnack's Ansicht noch zu Recht bestehe und mein Widerspruch eigentlich belanglos sei. Krüger hat aber dabei — auch in seinen „Nachträgen“ (1897), S. 27 bezw. S. 28 — übersehen, dass Landgraf schon 1889 in seinem Aufsatz „Über den pseudocyprianischen Tractat adversus Iudaeos“

(Archiv für lateinische Lexikographie XI, S. 87—97), mit ausdrücklicher Anerkennung der Thatsache, dass ich hinsichtlich der Frage, ob die lateinisch überlieferte Schrift eine Fortsetzung des griechischen Bruchstücks der *Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους* sei, „die Unrichtigkeit dieser auf Bunsen zurückgehenden Behauptung . . . nachgewiesen" (S. 90), — „trotzdem," fügte Landgraf schon damals in einer Anmerkung hinzu, „finden wir diesen Irrtum noch bei Giffert, Dialogue between a Christian and a Jew, Marburger Diss. 1899, S. 14 f." — a. a. O. aus sprachlichen, insbesondere rhetorischen Besonderheiten, Anklängen an Vergilius und Cicero, sowie dem den Juden gegenüber eingenommenen Standpunkt den Beweis erbracht hat, dass die Schrift in keinem Falle, wie Harnack behauptete, eine Übersetzung aus dem Griechischen ist, sondern „dass der Verfasser dieser echt lateinischen Schrift zu Novatianus' vertrauten Freunden zählte und es in vorzüglicher Weise verstand novatianische Gedanken in novatianisches Gewand zu kleiden — wofern nicht Novatianus selbst der Verfasser ist". Leider ist auch weder von Bardenhewer (a. a. O. S. 130), noch von Ehrhard (a. a. O. S. 399/400) diese Thatsache beachtet worden.

X.

Die Versuchung Jesu.

Von

A. Hilgenfeld.

Die bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts allgemeine, erst seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in Abnahme gekommene Ansicht von dem Vorgange unseres Matthäus-

Evangeliums vor dem Marcus-Evangelium meint Wilhelm Soltau[1]) genügend berücksichtigt zu haben durch die Anerkennung, „dass die ältesten evangelischen Aufzeichnungen in den dem 1. Evangelium eigentümlichen Herrenreden (V—VII. X. XVIII. XXV) zu suchen sind, denen erst Marcus und einige Zeit später die beiden übrigen Evangelien [unser 1. und 3.] gefolgt sind . . . Denn ebenso ausgemacht ist, dass es der neueren Forschung [doch erst seit 1838, dem gemeinsamen Geburtsjahre der conservativen und der radicalen Marcus-Hypothese] gelungen ist, die nur relative Bedeutung dieser alten Tradition nachgewiesen und mit absoluter Sicherheit gezeigt zu haben, wie das älteste vollständige Evangelium das des Marcus ist." Gleichwohl kommt Soltau selbst nicht aus mit dem Protevangelisten Marcus, sondern muss als zweite Hauptquelle des 1. und 3. Evangeliums hinzunehmen eine griechisch geschriebene Sammlung von Herrenreden (*Λ*), beruhend auf der hebräischen Logiasammlung des Apostels Matthäus (S. 35 f.). Aus diesen beiden Quellen soll dann die Versuchung Jesu zusammengestellt sein von dem ersten [Mt. IV, 1. 2. aus Mc. I, 12. 13; IV, 3—11 aus *Λ*A] und dem dritten Evangelisten [Luc. IV, 1. 2. aus Mc. I, 12. 13; IV, 3—13 aus *Λ*A].

Bei Marcus findet auch H. Holtzmann in der 3. Auflage seines Handcommentars zu den Synoptikern (1901, S. 45 f.) die ursprüngliche Darstellung der Versuchung Jesu, welchen schon der Hebräerbrief (IV, 15) *πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα* [*ἡμῶν*] *χωρὶς ἁμαρτίας* nennt. Dieser erfahrene Forscher verschont uns mit der Zumutung, in der Versuchungsgeschichte des ersten und des dritten Evangelisten eine Zusammensetzung aus Marcus und Logia erster Auflage (A) zu erkennen. Deren Erweiterungen zu drei einzelnen Versuchungen am Ende

[1]) Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert, vom Standpunkte des Historikers aus betrachtet, 1901, S. 19.

des vierzigtägigen Aufenthalts Jesu in der Wüste sollen vielmehr aus nachgehender Reflexion der Gemeinde hervorgegangen sein. Sehen wir zu, ob diese Ansicht durchführbar ist.

Marcus fährt nach der Herabkunft des Geistes auf Jesum in der Taufe und der Himmelsstimme an Jesum als den geliebten Gottessohn fort I, 12. 13: *καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον. καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσεράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ, καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ.* Dieser kurzen Erzählung legt Holtzmann den Glauben der ältesten Christenheit zu Grunde, dass Jesus bei seiner zweiten Ankunft denselben Satan, welcher ihn bei seiner ersten Ankunft zu Tode gebracht habe, zunichte machen werde. „Was dann äussere Machtwirkung sein wird, das lässt ihn hier eine durchaus sagenhafte, aber auch durchaus sinnbildliche und sinnvolle Erzählung gleichsam vorläufig vollbringen, und zwar in Form einer sittlichen Thatkraft welcher er, entsprechend dem griechischen Hercules am Scheidewege, gleich nach der Taufe und vor dem Antritt des Berufslebens sich als zu letzterem qualificirt und ausgerüstet erwiesen habe ... Aber nicht ohne geschichtliche Berechtigung drängt die Sage Alles, was das wirkliche Leben Jesu von solcherlei herben Versuchungen mit sich brachte, auf diesen einzigen Punkt, den Anfangspunkt seines Berufslebens, zusammen. Denn im Laufe der Verantwortung wegen seiner Dämonenaustreibung erklärt er, es würde ihm nicht möglich sein, jetzt einzelne Seelen der finsteren Macht zu entreissen, wenn er nicht diese Macht selbst zuvor in persönlichem Entscheidungskampfe besiegt, den Satan selbst wie in einer Geisterschlacht überwunden hätte (Mc. III, 27 = Mt. XII, 29). Dies ist die Frucht eines Aufenthaltes in der Wüste gewesen, wie er sich unseren Berichten zufolge unmittelbar an die Taufe angeschlossen hat.“ Aus dem Fehlen der dreiactigen Versuchungsgeschichte und der Erwähnung der wilden Tiere

in der Wüste zieht Holtzmann nicht etwa mit de Wette den Schluss: „Die sittliche Bedeutung der Versuchung ist in dieser kurzen Darstellung ganz verloren gegangen und ein wunderliches Abenteuer daraus geworden,“ sondern hier findet er vielmehr die Priorität von Mc. I, 12. 13 bestätigt, „wo noch keine derartige Ausmalung statthat, sondern es sich blos darum handelt, den innerlich für das Messiastum Entschiedenen eine erstmalige, entscheidende Probe bestehen zu lassen.“

Die erstmalige, entscheidende Probe sollte aber in nichts Anderem bestehen, als dass der von dem Gottesgeiste in die Wüste getriebene Jesus 40 Tage lang, man erfährt nicht wie, von dem Satan versucht wird, die wilden Tiere um sich hat, aber auch den Dienst der Engel? Kann man solcher Ansicht sein, wenn man nicht zuvor auf Marcus als Protevangelisten sozusagen eingeschworen ist? So hat sich denn doch B. Weiss der Marcus-Hypothese nicht verschrieben, dass er nicht in seinem „Leben Jesu“, 1882, Bd. I, S. 326, offen bekannt hätte: „Ganz undenkbar ist es, dass irgend eine Form der Überlieferung schlechtweg erzählte, Jesus sei in der Wüste vom Satan versucht worden, und dann erst eine spätere Gestalt derselben den Hergang dieser Versuchungen im Einzelnen vorstellig zu machen suchte. Denn jener ersten Form der Erzählung fehlte es an jeder Anschaulichkeit und Verständlichkeit. So konnte Marcus nur schreiben (I, 12 f.), wenn in der Überlieferung bereits Erzählungen darüber umgingen, welche an einzelnen Fällen aufwiesen und dadurch vorstellbar machten, wie der Satan Jesum versucht habe, und wenn Marcus mit Bezug auf diese Erzählung in der Einleitung seines Evangeliums lediglich darauf hinweisen wollte, wie der in der Taufe gesalbte Messias auch als solcher in der Versuchung bewährt ward.“ Noch in der 9. Auflage des Meyer'schen Commentars (1901, S. 17) bezeichnet er die dreiactige Versuchungsgeschichte, wie sie in dem ersten und dritten Evangelium steht, als die ältere Erzählung.

Matth. IV, 1—11 erzählt, dass Jesus hinaufgeführt ward in die Wüste, um versucht zu werden von dem Teufel. Nachdem er 40 Tage und 40 Nächte hindurch gefastet hat, hungert ihn schliesslich (IV, 1. 2). Was Matthäus hier, wie Soltau meint, aus Marcus entnommen haben könnte, würden nur die 40 Tage des Aufenthalts in der Wüste sein, welche er mit Hinzufügung ebenso vieler Nächte als ein fortdauerndes Fasten mit schliesslichem Eintreten des Hungers dargestellt haben würde. Dagegen würde er die vierzigtägige Versuchung von dem Teufel zurückgestellt, das Zusammensein mit den Tieren ganz beseitigt und den fortdauernden Dienst der Engel aufgeschoben haben bis nach Ablauf der 40 Tage. Ein anhaltendes Fasten mit schliesslichem Hunger stimmt ja auch nicht zu fortdauernder Bedienung durch die Engel. Anstatt der vierzigtägigen Versuchung bei Engelbedienung bietet Matthäus nun aber IV, 3—11 drei einzelne Versuchungen, von welchen er die erste an den schliesslichen Hunger Jesu anknüpft, und nach dem Ausgange der dritten Versuchung lässt er endlich die Bedienung der Engel eintreten. Die drei einzelnen Versuchungen hat nach Soltau Matthäus aus den Logia erster Auflage (ΛA) entnommen. So schnell wird denn doch Holtzmann nicht fertig. Zunächst hält er (S. 46) gewisse alttestamentliche Normen und Typen vor. Hat doch Gott nach Deut. VIII, 2 einst seinen „erstgeborenen Sohn“ (Ex. IV, 20) 40 Jahre lang in der Wüste durch Versuchung erprobt, was nach 1. Kor. X, 11 τυπικῶς geschehen ist[1]). Aber das Volk ist nicht bestanden, während der Messias besteht. Jesus fastet hier 40 Tage, wie einst Moses Ex. XXXIV, 28 und Elias 1. Kön. XIX, 8. „Während aber das ganze Volk nach Ex. XVI, 2—9. Num. XI, 4—10

[1]) Volkmar (Evangelien I, S. 48) liess die 40 Tage der Versuchung Mt. I, 12 bedeuten die 40 Jahre, welche die christliche Gemeinde um 73 (als das Marcus-Evangelium geschrieben sei) in Bedrängnis zugebracht hatte.

= 1. Kor. X, 6 in der Wüste bald vor Hunger, bald aus Lust nach guter Speise wider Gott murrt, weiss der Messias aus der unmittelbar auf das Programm der Versuchung Deut. VIII, 2 folgenden Stelle Deut. VIII, 3, dass die Erhaltung des menschlichen Lebens nicht allein auf den Nahrungsmitteln beruht. Während ferner die Israeliten in der Wüste nicht blos versucht worden sind, sondern nach Ex. XVII, 1—7. Num. XXI, 4—7 = 1. Kor. X, 9 auch ihrerseits Gott versucht, d. h. ungeduldig Gott herausgefordert haben, seine Macht zu erweisen, lehnt der Messias eine gleiche Zumutung des Satans mit dem Spruch Deut. VI, 16 ab. Während endlich nach Ex. XXXII, 6 = 1. Kor. X, 7 das Volk in der Wüste auch der Versuchung zum Abfall und Götzendienst unterlegen ist, hält der Messias im dritten Acte des neutestamentlichen Versuchungsdramas siegreich das Panier des Monotheismus in seiner absolut verpflichtenden Kraft aufrecht. Selbst in dem Schlussbilde der bedienenden Engel . . . wirkt das Vorbild teils des Volkes, teils des Elias, welchem Engel Speise in die Wüste bringen (1. Reg. XIX, 5) nach.“ Alles dieses (was grossenteils nicht neu ist) genügt aber auch für Holtzmann nicht, um die Herkunft der drei einzelnen Versuchungen bei Matthäus und Lucas aus nachgehender Reflexion der Gemeinde zu erklären. „Die drei Versuchungen selbst haben ihre historischen Anhaltspunkte erst in späteren Momenten des Lebens Jesu, da nämlich, wo der zuerst nur als Vorbehalt im Gemüte Jesu wohnende Messiasgedanke nicht mehr länger sein eigenstes Geheimnis bleiben kann, wo er sich hervordrängt und durch den Conflict mit der volkstümlichen Messiasidee, die Jesu entgegengetragen wird, eine Wendung in seinem Verhältnisse zu den Jüngern und zur Menge herbeiführt, von deren Idealen Jesus sich lösen muss und wirklich löst, selbst auf Gefahr persönlichen Untergangs. Er entfernt die politischen Elemente der Messiasidee unter gleichzeitiger Festhaltung und Vertiefung der religiös-sittlichen.“

Diese Auseinandersetzung mit der volkstümlichen Messiasidee, welche in den drei einzelnen Versuchungen dargestellt sein soll, beginnt Holtzmann (S. 47) mit der Speisungsgeschichte. „Der geistige Gehalt der Erzählung von der wunderbaren Speisung erscheint vorweggenommen, wenn im ersten Versuchungsacte Jesus den Contrast seines Bewusstseins um den höchsten Beruf und seiner äusseren hülflosen Lage in der Wüste zu fühlen bekommt.“ Solche Hülflosigkeit verleite dann „bald zu mutlosem Verzicht, zur Verzweiflung an der Erreichbarkeit des höheren Lebenszweckes, bald zu selbstsüchtigen Unternehmungen und unerlaubten Versuchen, sich kurzer Hand der Notlage zu entledigen, indem man die Wunderkraft des Geistes zum Zwecke der Befriedigung nächstliegender Sinnesbedürfnisse und der Sicherung des irdischen Daseins ausbeutet“. Das soll der Sinn der Teufelsworte Mt. IV, 3 sein: „Wenn du Sohn Gottes bist, so gebiete, dass diese Steine Brote werden.“ Allein, wenn Marcus die ursprüngliche Fassung der Versuchung Jesu darbietet, konnte man ja gar nicht auf eine Hungersnotlage Jesu kommen, weil Jesus in den 40 Tagen seines Wüstenaufenthaltes von Engeln bedient ward. Auch die Antwort Jesu Mt. IV, 4 mit Deut. VIII, 4, dass der Mensch nicht auf Brot hin allein lebt, sondern auf jegliches Wort hin, welches durch Gottes Mund ausgeht [1]), würde nicht den mindesten Zusammenhang mit der ursprünglichen Auffassung der Versuchung Jesu haben. Ausser allem Zusammenhange mit dem Ursprünglichen würde auch die zweite Versuchung Mt. IV, 5—7 stehen. Holtzmann knüpft sie gerade an

[1]) Holtzmann findet in dieser Antwort das Hochgefühl Jesu, „Nahrung zur Befriedigung wahrer geistiger Bedürfnisse nicht blos für seine Person zu kennen (Joh. IV, 32. 34), sondern auch Anderen spenden zu dürfen, Brot des Lebens zu sein (Joh. VI, 48—51. 63)“. Allein von Brot für Andere ist in dieser Versuchung nicht die geringste Andeutung zu finden. Es handelt sich lediglich um des hungernden Jesus eigene Notlage.

die Speisung an. „Die Autorität, welche Jesus mit und bei der Speisung zugefallen war, wurde nun freilich von Seiten der pharisäischen Schulhäupter bestritten, solange er sich nicht durch ein unzweifelhaftes Mirakel, durch ein ‚Zeichen vom Himmel‘ beglaubigt hatte. Daher die an die Speisungsgeschichte sich anschliessende Forderung, aber auch die Ablehnung einer solchen Mc. VIII, 11. 12. Mt. XII, 39. XVI, 1. 4. Luc. XI, 29. Damit ist das Heiligtum seiner Seele sichergestellt gegen den Schwindelgeist der Messiasträume seiner Zeitgenossen: es ist seiner Berufsbahn der sittliche Charakter gewahrt, der Wundersucht aber die Wurzel abgegraben. Dies der zu Tage liegende Sinn des zweiten Versuchungsactes, dessen Scene daher das Nationalheiligtum Israels ist als die Stätte der denkbar grössten Öffentlichkeit; den Gegensatz dazu bildet das abgelegene Galiläa, welches den Schauplatz der bescheidenen Thätigkeit dieses Messias liefern soll. Es sind die aus dem Gefühle des Könnens entspingenden Reize zu abenteuernden, tollen Wagnissen auf Leben und Tod, die sich in diesem Bilde spiegeln.“ So zu Tage liegt dieser Sinn des zweiten Versuchungsactes doch nicht für Alle. B. Weiss (Das Matthäus-Evangelium und seine Lucas-Parallelen, 1876, S. 117) fand hier vielmehr „das tollkühne Herausfordern des göttlichen Wunderschutzes in selbsterwählten Wegen, das auf dem Bewusstsein des besonderen Berufs ruht, nur die Kehrseite jenes Zweifels an demselben, der eintritt, wenn in Not und Mangel die erwünschte Wunderhülfe ausbleibt, und den Jesus in der ersten Versuchung überwand“. Am einfachsten bleibt man bei der Annahme eines Aufsehen machenden Wunders stehen. Egoistisch ist auch diese Versuchung, welche mit Speisung und Lebensbrot nicht das Mindeste zu thun hat. Ward Jesus von dem Teufel zuerst aufgefordert, die Macht des Gottessohnes für sich selbst anzuwenden zu materieller Hülfe in leiblicher Not, ohne Gott die Erhaltung seines Lebens anheimzustellen,

so wird er jetzt aufgefordert, diese Macht für sich selbst anzuwenden zu einem Schauwunder, welches nirgends so auffallen konnte als bei dem Nationalheiligtum Israels, aber nicht entfernt der Forderung eines „Zeichens vom Himmel" entspricht. Das Herabstürzen vom Giebel des Heiligtums führt doch nicht hinaus über die *σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω* (Act. II, 19), gehört nicht unter die *τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω* (vgl. Joël III, 3, dazu 4. Ezr. V, 4. VI, 20). — Zutreffender erscheint Holtzmann's Auffassung der dritten Versuchung Mt. IV, 8—10. Der Teufel zeigt auf einem hohen Berge Jesu alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit und bietet ihm alles dieses an, wenn Jesus ihn anbete. Entrüstet weist Jesus dieses Anerbieten ab mit den Worten Deut. VI, 13: „Du sollst den Herrn deinen Gott anbeten und ihm allein dienen." Holtzmann sieht sich hier geführt in die Nähe des Wortes Mc. VIII, 36 [Mt. XVI, 26]: „Was könnte es dem Menschen helfen, wenn er die ganze Welt gewänne und doch Schaden nähme an seiner Seele?" Da handele es sich um die Entscheidung, ob Jesus eine Macht, die ihm der Vater übertragen sollte (Mt. XI, 27 = Luc. X, 22), voreilig und widerrechtlich aus der Hand des Teufels empfangen oder durch Entfaltung einer Messiasfahne, die im Gegensatz zu den nationalen Erwartungen steht, bei gleichzeitigem Verzicht auf weltliche Machtmittel, sicheren Untergang erfahren solle. „Der in der Treue des Gehorsams gegenüber dem Messiasruf Gottes gefasste Todesentschluss bildet daher den Gewinn einer letzten, siegreich bestandenen Versuchung, und wer ihm diese Errungenschaft mit Einflüsterungen, die im eigenen Fleisch und Blut Verbündete finden, wieder zu entreissen versucht, der bekommt, wie Petrus nach der Scene bei Cäsarea Philippi Mc. VIII, 33 [Mt. XVI, 23], das Wort zu hören: 'Weiche hinter mich (= gehe mir aus dem Gesicht), Satan,' der ist mithin selbst der Satan der Versuchungssage. Definitiv überwunden aber ist diese dritte Versuchung erst mit dem

letzten Gebet in Gethsemane, welches freilich gerade Petrus verschlafen hat (Mc. XIV, 35—37 [Mt. XXVI, 39. 40]).“ Durch solche Reflexionen über den Ausgang Jesu soll die Sage von der Versuchung Jesu vor dem Antritt seiner Amtswirksamkeit ihren Abschluss gefunden haben. Von Gethsemane und Cäsarea Philippi soll man innere Versuchungen Jesu bis in die Wüste auf den eben zu seinem Amte geweihten Jesus zurück übertragen, aber in dem dritten Versuchungsacte jede Spur von dem bevorstehenden Leiden und dem Seelenkampfe getilgt haben. Denn es handelt sich einfach um jene politische Weltherrschaft, welche die gangbare jüdische Messias-Erwartung enthielt, um eine Übertragung der Weltherrschaft von Rom auf Jerusalem, welche um den Preis der Anbetung des Teufels angeboten, aber wegen der Verpflichtung zu alleiniger Anbetung Gottes mit Entrüstung abgewiesen wird. Es handelt sich um die *βασιλεία τοῦ κόσμου* oder um die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*[1]). Es ist auch nicht der mindeste Grund ersichtlich, weshalb nicht die Entscheidung über das Messias-Reich als ein Weltreich, wie es die Juden erwarteten, die Spitze der ursprünglichen Versuchungsgeschichte gebildet haben sollte.

Weshalb fehlt nun freilich bei Marcus diese Spitze der Versuchung, mit welcher die beiden Vorstufen ohne Weiteres wegfallen mussten? Nun, weil Marcus dem volkstümlich Jüdischen beträchtlich ferner steht als Matthäus. Er bringt nicht mehr die Auseinandersetzung Jesu mit der bei den Juden bestehenden Religion in der Bergrede

---

[1]) Spricht es schon an sich für den Vorgang des Matthäus, dass der Ausdruck *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, welcher in den Evangelien des Marcus, Lucas und Johannes keine Ausnahme hat, in das Matthäus-Evangelium nur ausnahmsweise gekommen ist, so wird der hier weit überwiegende Ausdruck *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* vollends beglaubigt und erläutert durch den Gegensatz gegen die *βασιλεῖαι τοῦ κόσμου* Mt. IV, 8 (*τῆς οἰκουμένης* Luc. IV, 5). Eben ein nicht weltliches oder politisches Messiasreich hat schon der Vorläufer Jesu angekündigt (Mt. III, 2).

nebst der conservativen Erklärung Mt. V, 17, nicht mehr die Beschränkung der Sendung Jesu auf Israel (Mt. X, 5. 6. XV, 14), hält diese sogar geflissentlich fern (Mc. VII, 27). Marcus schreibt schon für Leser, welche jüdischer Gebräuche unkundig sind (Mc. VII, 2. 4), bei welchen auch das Weib die Ehe aufheben konnte (Mc. X, 12). Der Sabbat gilt ihm nicht mehr als Fluchthindernis (Mc. XIII, 18; vgl. Mt. XXIV, 20). Da mochte er es für überflüssig halten, dass Jesus die ihm von dem Teufel angebotene Weltherrschaft in jüdischem Sinne vor Antritt seines Berufs ausdrücklich ablehnte, gar nicht zu reden von den beiden vorhergehenden Versuchungen. Daher seine Tilgung jeder bestimmten Versuchung Jesu durch den Teufel, die Ausdehnung der Versuchung auf die 40 Tage des Aufenthalts in der Wüste. Das Fasten, welches die alte Kirche unbeirrt mit der Quadragesimalzeit verbunden hat, musste wegfallen, weil der Engeldienst nun nicht mehr nach der grössten Versuchung eintreten konnte, sondern, da er im Gegensatze gegen die Versuchung des Teufels beibehalten ward, auf die ganzen 40 Tage ausgedehnt werden musste. Neu ist das *καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων*. Aber sollte dieser Zug einen gewissen Ersatz für das aus der ursprünglichen Fassung Weggelassene bieten und den Vorwurf eines wunderlichen Abenteuers rechtfertigen? Soltau (S. 26 f.) nähert sich hier der radicalen Marcus-Hypothese[1]), indem er den Kampf des Paulus mit wilden Tieren herbeizieht, hätte aber erst meine längst gegebene Nachweisung, dass *εἶναι μετά τινος* niemals ein feindliches Verhältnis aus-

---

[1]) Volkmar (Evangelien I, S. 48): „Der Getaufte, der durch Gottes Geist Gottes Kind gewordene Mensch, der Christ ist es, der diese vollen 40 Zeiten hindurch vom Satan versucht worden ist und unter den Bestien der Götzendienerwelt leben muss (*ἦν μετὰ τῶν θηρίων*), aber in solcher Versuchung sich bewährt hat und in der Lebensbedrohung allezeit neu von den Engeln Gottes beschützt und gepflegt wird (*οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ*), wie einst Israel und Elia in der Wüste.“

drückt[1]), zu widerlegen. Gewiss dient der Verkehr mit den wilden Tieren der Wüste zur Ausfüllung der gar zu dürftig gewordenen Versuchung, aber auch zur Ergänzung durch eine neue, eigentümliche Aufstellung. Leonhard Usteri (Th. St. u. Kr., 1834, S. 789) hat nicht blos bei F. C. Baur (Kanonische Evangelien, S. 540. 564) und mir (Evangelien, S. 126), sondern auch bei Olshausen u. A. Zustimmung gefunden zu der Ansicht, dass Marcus den vierzigtägigen Aufenthalt Jesu in der Wüste nach dem Urbilde des Paradieses Gen. II. III dargestellt hat. B. Weiss (9. Aufl., S. 18) findet diese typische Beziehung wohl „mit nichts im Texte angedeutet und fremdartig". Aber hat man nicht den verführenden Ophis des Paradieses als den Teufel verstanden? War die erste Gesellschaft Adam's im Paradiese nicht ein Verkehr mit den Tieren? Kann man sich das Paradies ohne Engel denken? Ist es nicht ein sinniger Gedanke, dass Jesus als ein zweiter Adam die Versuchung des Teufels, in welche der erste Adam fiel, siegreich bestand?

Die Auffassung Jesu als des von dem Teufel vergeblich versuchten zweiten Adam's hat Lucas IV, 1—13 freilich nicht angenommen, wohl aber aus Marcus die Ausdehnung der Versuchung auf die 40 Tage des Aufenthalts in der Wüste beibehalten, obwohl er dennoch mit Matthäus nach vierzigtägigem Fasten Jesu die drei einzelnen Versuchungen bringt. Lucas, welcher dem volkstümlich Jüdischen noch ferner steht als Marcus, verkennt jedoch die Bedeutung der Hauptversuchung mit politischer Weltherrschaft und stellt, wie es scheint, nur um einen zweimaligen Scenenwechsel zu vermeiden[2]), die Hinaufführung

---

[1]) Vgl. Mt. IX, 15. XII, 30. Num. X, 31.

[2]) In dem Hebräer-Evangelium, welches Hieronymus hoch geschätzt und wiederholt für die hebräische Urschrift des Matthäus erklärt hat, welches ich seit 1863 nach Lessing's Vorgang zu Ehren gebracht habe, in einer auch nach A. Harnack (Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, Bd. I, 1897, S. 632) „grund-

auf eine Höhe, von welcher aus alle Königreiche der Welt gezeigt werden, vor die Hinaufführung auf den Giebel des Heiligtums in Jerusalem. Anstatt des Engeldienstes, welchen Marcus von dem Schlusse entfernt und auf die ganzen 40 Tage ausgedehnt hatte, macht Lucas einen neuen Schluss durch das Zurückweichen des Teufels bis zu seiner Zeit (Luc. XXII, 3).

Moden kommen auf und verschwinden. Als ich (1850) auf diesem Gebiete auftrat, herrschte noch die von J. J. Griesbach (1789) eingeführte Mode, den Marcus als den letzten und dürftigsten Synoptiker dem Matthäus und dem Lucas nachzustellen. Ich erkannte das Unrecht, welches dem Marcus gethan ward, und wahrte ihm in fünfjähriger Fede mit F. C. Baur den Vorgang vor Marcus. Aber durch H. Ewald's laute Stimme und A. Ritschl's Absage von aller Tendenzkritik[1]) kam die 1838 zugleich

---

legenden Arbeit“, bei welcher aber für Soltau (S. 57) nur „hervorragende Forscher“, wie Zahn und Harnack, in Betracht kommen, scheint solcher Scenenwechsel noch nicht stattgefunden zu haben. Zwar die erste Versuchung in der Wüste nach vierzigtägigem Fasten wird nicht gefehlt haben. Aber die zweite Versuchung wird, da das H.-E. Mt. IV, 5 ἐν Ἰερουσαλὴμ bot, am Ende auf der Rückreise Jesu in Jerusalem erzählt sein. Dagegen die dritte Versuchung auf einem sehr hohen Berge findet Holtzmann (S. 46) in H.-E. p. 15, 30—33 meiner 2. Ausgabe. Da ist aber von einer Versetzung auf den grossen Berg Tabor die Rede und gar nicht von dem Teufel. Der Tabor möchte passen. Jedenfalls wird das Hebräer-Evangelium die drei Einzelversuchungen enthalten haben, die erste in der Wüste, die zweite sicher in Jerusalem, die dritte allenfalls auf dem Tabor.

[1]) Auch der Anfang der Evangelienbildung sollte möglichst farblos sein. Es war das Ziel, was P. Wernle (Die synoptische Frage, 1899, S. 198) jetzt erreicht findet, da „das Vorurteil der Tübinger Schule, die NTlichen Schriften seien alle aus dem Kampf und der Versöhnung zweier Parteien, des Judenchristentums und des Paulinismus, zu begreifen, ganz allgemein aufgegeben ist“. Aber die Scheu geschichtlicher Forschung vor aller Tendenz ist selbst recht tendenziös, etwa wie eine Darstellung der Reformation als eines wesentlich gegensatzlosen Entwickelungsganges. Zu geschichtlichem Leben gehört nun einmal Farbe. Die Entstehungsgeschichte des weltherrschenden

mit der radicalen geborene conservative Marcus-Hypothese als neue Mode auf, in welcher sich selbst Holtzmann (S. 123) nicht einmal durch Mc. VII, 19 (vgl. Mt. XV, 17) stören lässt. Man trägt kein Bedenken, die einstimmige Überlieferung von fast 18 Jahrhunderten zu vertauschen mit einer Hypothese, welche nicht in dem morgenländischen, sondern in dem abendländischen, der Heimat des Christentums fernen Marcus-Evangelium den Anfang der Evangelienbildung findet. Langen Bestand kann diese neue Mode nicht mehr haben. Besonnenere Freunde des Marcus, wie B. Weiss, haben längst erkannt, dass die reine Marcus-Hypothese oder die durchgängige Ursprünglichkeit des Marcus gegenüber Matthäus unmöglich festzuhalten ist. Und gerade bei der Versuchungsgeschichte kann selbst eine so tüchtige Kraft wie H. Holtzmann das Unmögliche nicht möglich machen.

Anzeigen.

Carl Stange, Einleitung in die Ethik. Leipzig 1901. 2 Teile in 1 Bd. VI, 194 u. VI, 295 S. 8°.

Der Verf., dessen 1892 veröffentlichte Arbeit über „Die christliche Ethik im Verhältnis zur modernen (Paulsen, Wundt, Hartmann)“ von der Göttinger theologischen Facultät preisgekrönt wurde, behandelt in dem vorliegenden starken Bande dasselbe Gebiet der Philosophie von anderen Gesichtspunkten aus. Der erste Teil, der ursprünglich gesondert erschien und günstige Aufnahme gefunden hat, be-

Roms kann Niemand begreifen ohne den ernsten und anhaltenden Gegensatz der Patricier und der Plebejer. Wo ist eine grosse geschichtliche Bewegung jemals ohne innere Gegensätze verlaufen? Für meine Evangelien-Ansicht habe ich schon 1854 in dem Buche über die Evangelien die Bezeichnung als Tendenzkritik abgelehnt, ohne mich mit den jetzt auf synoptischem Gebiete herrschenden Copisten-Hypothesen jemals befreunden zu können.

streitet mit Recht die Möglichkeit einer normativen Ethik in jeder ihrer Gestaltungen, sowohl als imperativer Moral wie als Güterlehre. Aber auch die rein descriptive Methode Schleiermacher's, die den specifischen Charakter des Sittlichen verwische, wird abgelehnt. Näher kommen einer Lösung der wissenschaftlichen Aufgabe Herbart und Kant, doch berücksichtige Jener zu einseitig das sittliche Urteil, während Dieser, der umgekehrt vorwiegend eine Lehre vom sittlichen Willen bietet, eine umfassende Einzelkritik erfährt, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann.

Der zweite Teil bringt die Grundlinien eines eigenen Systems. Nachdem zunächst die ethischen Grundbegriffe (gut und böse, Pflicht, Tugend) erörtert worden sind, wird versucht, das Wesen des sittlichen Urteils festzustellen. Der Verf. unterscheidet einerseits Wahrnehmungs-, Verstandes- und Willensurteile, andererseits Vernunfturteile, unter welchem Namen die ästhetischen, die sogenannten Richtigkeits- und die sittlichen Urteile zusammengefasst werden. Die Eigentümlichkeit der Vernunfturteile soll darin bestehen, dass sie sich stets auf Verhältnisse beziehen: die ästhetischen auf das (formale) Verhältnis zweier Vorstellungen, die Richtigkeitsurteile auf das zweier Acte des Verstandes und die sittlichen auf das zwischen zwei Willen. Demgemäss wird nun der Begriff des Willensverhältnisses zum Centralbegriff der weiteren Untersuchung: Willensverhältnisse sind es, aus denen die ethischen Normen erwachsen.

Leider muss der Ref. bekennen, dass ihm die ganze grundlegende psychologische bezw. logische Untersuchung verfehlt erscheint. Das Urteil ist stets eine Function des Denkens, auch dann, wenn es eine Thatsache des Gefühlslebens constatirt. Wie die Unterscheidung besonderer Urteile des Willens, so ist auch die Annahme noch überlogischer „Richtigkeitsurteile“ und überhaupt die Construction einer vom Verstande specifisch verschiedenen „Vernunft“ undurchführbar. Wie wenig geklärt die psychologischen Begriffe des Verfassers sind, zeigt übrigens schon seine Einteilung der Bewusstseinsvorgänge und seine Definition der Empfindung als der Art, wie unser Bewusstsein durch die Vorstellungen afficirt wird. Mehr befriedigt haben den Ref. die Ausführungen über Determinismus und Indeterminismus und über die Frage nach der Möglichkeit einer nicht religiös fundamentirten Ethik, die das neue Werk im Gegensatz zur Preisschrift bejaht.

F. Lipsius.

Patrum apostolicorum opera, textum ad fidem codicum et graecorum et latinorum adhibitis praestantissimis editionibus recensuerunt Oscar de Gebhardt, Adolfus Harnack, Theodorus Zahn. Editio quarta minor indice locorum inscripturae aucta. Lips. 1902. VIII et 272 pp. 8°.

Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften von G. Krüger. Zweite Reihe. 1. Heft. Die apostolischen Väter, herausgegeben von F. X. Funk. XXXVI und 252 S. 8°. 2. Heft. Auserwählte Märtyreracten, herausgegeben von Rudolf Knopf. IX u. 120 S. 8°. Tübingen u. Leipzig 1901.

Acta martyrum selecta. Ausgewählte Märtyreracten und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit der christlichen Kirche, herausgegeben von Oscar v. Gebhardt. Berlin 1902. XVI und 260 S. 8°.

Die kleine Ausgabe der Patres apostolici von O. v. Gebhardt, A. Harnack und Th. Zahn erscheint seit 1877 zum vierten Mal, dagegen seit 1878 und 1881 zum ersten Mal eine kleinere Ausgabe der Patres apostolici von F. X. Funck, welche ausser der vorangestellten Didache auch die Fragmente des Quadratus bringt. Das Martyrium Polycarpi bietet O. v. Gebhardt noch einmal als Anfang der Acta martyrum sincera.

Auch anf einem verwandten Gebiete findet ein ähnlicher Wetteifer statt. Ausgewählte Märtyreracten werden uns nebst anderen Urkunden aus der Verfolgungszeit des Christentums von dem Martyrium Polycarpi bis zu den *Πράξεις Παύλου καὶ Θέκλης* geboten durch O. v. Gebhardt, ohne solche Beigaben durch Rudolf Knopf, den tüchtigen Herausgeber des ersten Clemensbriefes. Beide Ausgaben kommen einem dringenden Bedürfnisse entgegen.

Nur die editio quarta der beiden mit dem Rheinländer Zahn in diesem Unternehmen vereinigt gebliebenen Balten konnte ich noch etwas benutzen bei dem bald vollendeten Drucke meines Werkes über: Ignatius et Polycarpus. Bei dem anderen Unternehmen sieht man einen hervorragenden katholischen Gelehrten vereinigt mit protestantischen Forschern. Mit Wohlgefallen bemerkt man bei beiden Unternehmungen, dass wissenschaftliche Arbeit über den Unterschied der Richtungen und der Confessionen erhaben sein kann. A. H.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XI.

Spahn — Kraus — Ehrhard.

Neue Belege für den Kampf zwischen Geschichtsforschung und Infallibilismus.

Von

F. Nippold.

Die Parallele, welche im Nachstehenden durchgeführt werden soll, bringt symptomatische neue Belege zu der schon im Jahre 1887 in einer Prorectoratsrede über „Infallibilismus und Geschichtsforschung" klargelegten Principienfrage[1]). Um Wiederholungen zu vermeiden,

---

[1]) Die im Text erwähnte Prorectoratsrede (zuerst in den Jahrbb. f. prot. Theologie von 1887 erschienen und daraus in der „Monographie über die theologische Einzelschule", I, S. 171 ff., neu abgedruckt) hat den Begriff „Infallibilismus" principiell gefasst. Es sind daher zunächst innerhalb des Katholicismus der vaticanische und der atheistische Infallibilismus einander gegenübergestellt, und sodann der orthodoxistische Infallibilismus in der protestantischen Kirche dem heterodoxistischen in der protestantischen „Einzelschule".

Der vaticanische Infallibilismus als solcher hatte schon vorher eine stehende Rubrik in der Abteilung „Interconfessionelles" im Theologischen Jahresbericht gebildet, und da der Raum desselben für eine eingehende Charakteristik der zahlreichen Litteraturproducte dieser Kategorie nicht ausreichte, auch zu mehrfachen Ergänzungen Anlass geboten. Es seien daraus wenigstens diejenigen der beiden Jahresberichte von 1885 und 1887 angeführt: die erstere unter dem Titel „Der papale Infallibilismus in Deutschland im Kampfe mit der

möchte ich zugleich die in Nummer 10 und 11 der „Kirchlichen Actenstücke“ zusammengestellten Pressäusserungen über den Fall Spahn als bekannt voraussetzen.

In diesen beiden Heften ist nämlich das von so mancher Tragikomödie begleitete und doch so hochernste Drama an der Hand der (allerdings in zahlreichen Tageszeitungen veröffentlichten, aber von den meisten Lesern nicht in ihrem inneren Zusammenhange mit einander verbundenen) Actenstücke selbst vorgeführt. Es ergiebt sich dabei ein recht eigentliches Musterdrama in fünf Acten. Das schon zum Jahresanfang herausgegebene erste Heft umfasst die ersten drei Acte: 1. die ersten Mitteilungen über den Regierungsentscheid und die „Enthüllungen“ der „Bonner Zeitung“ und des Grafen Paul v. Hoensbroech; 2. das Telegramm Sr. Majestät des Kaisers und die erste Aufnahme desselben in der deutschen Presse; 3. den Kampfruf der „Voce della verità“ und die internen Streitigkeiten in der clericalen Presse. Das zweite Heft führt zunächst den vierten und fünften Act vor: 4. die Mommsen'sche Erklärung, die Antwort des Herrn v. Hertling und Mommsen's Duplik (die Principienfrage); 5. die Zustimmungserklärungen der deutschen Universitäten zu dem Mommsen'schen Appell. Damit ist das eigentliche Drama als solches abgeschlossen. Aber eine grössere Zahl nebenhergehender Episoden haben noch einen sechsten Abschnitt (Allerlei „Beisachen“) nötig gemacht. Unter diese Rubrik fällt obenan die Controverse Michaelis — Althoff über die preussische Universitätsverwaltung. Daran reihen sich aber weiter noch die Acten

---

wissenschaftlichen Geschichtsforschung“ (als Nr. 1 der Abhandlung über „Die derzeitigen Hauptströmungen in der interconfessionellen Litteratur“: Jahrbb. f. prot. Theologie, XII, S. 576 ff.), die zweite in den zeitgeschichtlichen Untersuchungen über „Katholisch oder Jesuitisch?“, wo der infallibilistischen Geschichtschreibung noch die infallibilistische Philosophie, Naturforschung, Jurisprudenz und Pädagogik zur Seite gestellt sind.

über den Fall Alois Huber, die Reichstagsverhandlungen vom 11. und 14. Januar 1902, die „Germania" als „Reichsanzeiger für die Universität Strassburg", die clericale Presse unter sich, Erinnerungen an Döllinger's Votum über confessionelle Geschichtsprofessuren, das Zukunftsprogramm des Abbé Wetterle.

Die in dieser Weise übersichtlich geordneten Daten bedürfen hier keiner weiteren Erörterung. Inzwischen hat jedoch der Tod von F. X. Kraus eine solche Fülle von Enthüllungen gebracht, dass es der Würde dieser Zeitschrift entsprechen dürfte, auch diese vielfach zerstreuten Daten einmal kurz zusammenzustellen.

Beginnen wir damit, dass die Redaction der „Allgemeinen Zeitung" alsbald nach dem Tode von Kraus den Schleier gelüftet und seine Autorschaft der berühmten „Kirchenpolitischen Briefe" des Spectator öffentlich zugegeben hat. Die übrigen Pseudonyme, hinter welchen er unliebsame Wahrheiten versteckte (Gerontius, Xenos u. a.), sind nun ebenfalls gelüftet. Auch das gefälschte Citat aus seinem Testament, wobei — so recht à la Janssen — die zum Verständnis des Ganzen wichtigsten Sätze fehlten, ist schon bald richtiggestellt worden. Um so rückhaltloser macht sich nun aber die Erbitterung, welche dem Lebenden gegenüber in Schranken gehalten werden musste, gegen den Verstorbenen Luft. Die „Salzburger Kirchenzeitung" spricht von den „gleissenden, giftgeschwollenen" Spectatorbriefen. Bischof Korum von Trier hat sich nicht gescheut, sogar einen für die fromme Gemeinde bestimmten Hirtenbrief in eine Denunciation von Kraus' „Cavour" ausklingen zu lassen. Es ist wohl zugleich die um 20 Jahre verspätete Antwort auf den bei der Berufung Korum's nach Trier in der „Allgemeinen Zeitung" vom 3. August 1881 erschienenen Artikel „In Kanossa" [1]). Seit der Erklärung Döllinger's

[1]) Vgl. hierüber die Actenstücke über den Fall Spahn, I, S. 8.

vom 28. März 1871 an den Erzbischof v. Scherr hatte ja keine „katholische“ Kundgebung ein ähnliches Aufsehen gemacht wie dieser (v. S. unterzeichnete) Kassandraruf. Jedes darin gesagte Wort hat sich seither wieder und wieder bestätigt. Aber die Frage, wer der v. S. sei (man sollte dabei natürlich zuerst auf v. Schulte raten), ist damals ebenso unbeantwortet geblieben als später die nach dem Spectator.

Was in dem bischöflichen Hirtenbrief in's Volk hineingeworfen wird, ist in dem eben erschienenen letzten Heft der „Hist.-pol. Blätter“ (129, 4) in die Form eines wissenschaftlichen Programms gebracht. Die gleiche letzte Schrift von Kraus über Cavour ist dort von dem Aachener Bellesheim zum Anlass genommen, die Consequenzen des Vaticanums einmal recht ungeschminkt auszusprechen. „Zwar handelt es sich hier nicht um Glaubens- und Sittenlehren. Aber nicht minder deutlich ist die Bestimmung des Vaticanums, welche dem Papste die volle und höchste Jurisdictionsgewalt über die ganze Kirche nicht blos in Sachen des Glaubens und der Sitten, sondern auch in allem, was die Disciplin und die Regierung der Kirche betrifft, zuschreibt. Hätte der Verfasser des ‚Cavour‘, anstatt die Erzeugnisse der italienischen Revolutionslitteratur in sich aufzunehmen, sich auch nur auf einen Augenblick als gehorsamer Sohn des Papstes benehmend, den Brief Leo's XIII. vom 29. April 1889 an den Bischof Bonomelli von Cremona durchdacht und befolgt, dann wäre der befremdliche ‚Cavour‘ wahrscheinlich nicht entstanden.“

Die nach seinem Tode erschienene Schrift über Cavour hat Kraus — ebenso wie die berühmte Kritik Hertling's — unter seinem Namen erscheinen lassen. Aber die belangreichsten seiner Veröffentlichungen sind hinter immer neuen Masken versteckt.

Die Erklärung, warum er so handelte, hat Graf Hoensbroech gegeben. Sein Nachruf auf Kraus — im

„Hannoverschen Courier“ vom 19. Januar 1902 — ist unter den zahlreichen Nekrologen zweifellos der sachkundigste. Einige wenige Worte aus der Fülle der darin gebotenen Thatsachen dürfen auch an diesem Orte nicht fehlen.

> Er war ein reicher Geist, ohne Zweifel; stehend auf der Höhe neuzeitlicher Bildung und Wissenschaft; er besass eine ungewöhnlich fruchtbare Feder, die Werke verfasst hat, denen ein Platz in der Litteratur gesichert bleibt. Aber seine innerste Natur war Halbheit; nirgendwo und in nichts ist er den Weg bis an's Ende gegangen; nirgendwo und in nichts hat er der Wahrheit mit ganzer Seele gedient, und so wird auch seine litterarische Thätigkeit trotz glänzender Eigenschaften in ihren Wirkungen eine unfruchtbare, weil halbe, bleiben.

Wie richtig dies Urteil, hatte Kraus noch wenige Wochen vor seinem Tode bethätigt: in dem halben Desaveu, mit dem er den mutigeren Redacteur der „Renaissance“ bedachte, und das bald nachher von Ehrhard gegenüber Wahrmund copirt wurde.

Ein fast noch lehrreicheres Actenstück war die Recension der Friedrich'schen Döllinger-Biographie in der „Deutschen Litteraturzeitung“ (Nr. 31 vom 3. August 1901). Auch der Gelehrte Kraus hat es darin gerade so gemacht wie so manche politische Führer der Centrumspartei, die seiner Zeit (mit Windthorst, den Brüdern Reichensperger und Trimborn an der Spitze) von dem vaticanischen Dogma nichts wissen wollten. Nachdem sie aber einmal sich selbst unterworfen, sollten es auch die Anderen nicht besser haben. Und so haben die Altkatholiken es entgelten müssen, dass sie, während jene die gleiche Heuchelei trieben, die der zürnende Paulus dem Petrus in Antiochien vorwirft, ihr Gewissen rein erhielten (oder, um abermals mit dem Apostel Paulus zu reden, alles Andere für Schaden erachtet haben, um Christum zu gewinnen).

Dass die innere Stellung von Kraus die gleiche gewesen ist wie die jener Centrumspolitiker, hat Hoensbroech unwiderleglich dargethan. Er berichtet u. a. auch

von einem interessanten Briefwechsel mit Kraus im September 1898. Der Briefschreiber zeigt sich hier im Grunde noch völlig als der Gleiche wie im Jahre 1872, als er die erste Auflage seiner „Kirchengeschichte“ einem der sich selbst treu gebliebenen Freunde zusandte mit den Worten, der Empfänger verstehe ja, „zwischen den Zeilen“ zu lesen, und werde milde urteilen.

Aber die vorsichtige Berechnung, die ihn schon damals die Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Überzeugung nur da zum Ausdruck bringen liess, wo ihm dadurch persönlich kein Schaden erwuchs, hat dem klugen Mann nichts genützt. Aus seiner Vaterstadt Trier, die freilich inzwischen die „Residenz“ des Herrn Korum geworden war, kam im Jahre 1883 die schnöde Schröder'sche Schrift gegen ihn unter dem Titel „Der Liberalismus in der Theologie und Geschichte“. Die Denunciation des Redemptoristen Haringer bei der Index-Congregation war ihr schon vorhergegangen. Um das Verbot seines inzwischen in zweiter Auflage erschienenen Werkes ist Kraus herumgekommen. Er verfügte über Verbindungen, die seinem Würzburger Collegen Schell fehlten. Gerade in der kritischen Zeit durfte er dem Papste Leo XIII. ein Geschenk des Grossherzogs von Baden überreichen. So kam der Compromiss zu Stande, dass das Buch nicht öffentlich verboten wurde, dass der Verfasser aber (die „Germania“ war in der Lage, diese Einzelheiten mitzuteilen, und ihr Bericht ist nie dementirt worden) 1. die noch vorhandenen Exemplare der zweiten Auflage zurückziehen, 2. in der neuen Auflage die von der Index-Congregation angegebenen Punkte streichen bezw. verbessern, 3. diese neue Auflage vor dem Druck nach Rom schicken musste, um sie von der Congregation approbiren zu lassen. In solcher Gestalt ist dann die „verbesserte“ dritte Auflage 1887 erschienen. Was in diesem Geschichtswerk die Überzeugung des Historikers ist, was die „Verbesserung“ der Index-Congregation, muss also einfach dahingestellt bleiben.

Ich habe diese Thatsachen eingeschaltet, um den Lesern selber das Urteil zu ermöglichen, inwiefern Hoensbroech's Votum über das gleiche Buch berechtigt ist oder nicht:

> Kraus war wesentlich Kirchengeschichtschreiber; das ist wahr, obwohl seine bedeutendsten Werke archäologische sind. Für die Kirchengeschichte war er wissenschaftlich befähigt wie kaum ein Zweiter, aber dem Charakter nach fehlte ihm dafür nahezu Alles. Er wusste die Wahrheit, aber er bekannte sie nicht . . . Kaum irgendwo tritt dieser moralische Mangel so fühlbar hervor wie in der Glanzleistung seines Schriftstellertums, in seiner „Kirchengeschichte". Sie ist geboren in der ereignisschwangeren Zeit des Beginns der siebziger Jahre. Der Mann der Wissenschaft in Kraus lehnte sich auf gegen die wissenschaftliche und religiöse Unwahrheit des vaticanischen Concils. Der deutsche Mann in Kraus fühlte sich hingezogen zu der antiultramontanen Stellungnahme so vieler Elitegeister des deutschen Katholicismus. Greifbar verkörpert stehen diese Stimmungen in dem genannten Werke vor uns. Da sprach Rom sein verwerfendes Urteil. Für Kraus wurde es zum vernichtenden Urteil: er selbst bot die Hand zur Unterdrückung seiner „Kirchengeschichte", die er dann erst lange nachher, versehen mit kirchlicher Billigung, gereinigt von „anstössigen" Stellen, wieder erscheinen liess. Das war wissenschaftlicher und religiöser Selbstmord zugleich.

Was Hoensbroech weiter noch mitteilt über Ursprung und Charakter der Spectator-Briefe, wird mit der Zeit hoffentlich einem grösseren Leserkreise zugänglich gemacht werden. Ich darf seine Lapidarsätze hier nicht weiter ausschreiben. Dagegen sei zur Ergänzung noch das Urteil von Siegmund Münz in der Wiener „Neuen Freien Presse" vom 8. Januar 1902 herangezogen. Die Fragen der Überzeugung kümmern den geistreichen Feuilletonisten natürlich nicht. Ihn interessirt obenan der Mann der feinen Gesellschaft:

> Er huschte durch die weissen und die schwarzen Salons, poculirte gern mit den Diplomaten und Politikern des Quirinals und dann wieder mit Cardinälen, hatte Prinzessinnen und Comtessen auf der einen, Professoren und Künstler auf der anderen Seite zu Tischgenossen.

Das Münz'sche Feuilleton hat noch ein interessantes Nachspiel gehabt. Die darin mitgeteilten Äusserungen von Kraus über Rampolla sind von dem „Osservatore Romano" vom 14. Januar 1902 (der dabei von „einem gewissen Kraus, der jüngst in San Remo gestorben ist", redet) ebenso scharf wie hochmütig zurückgewiesen worden. Ob es eine Entschuldigung für die „Entmannung" seines Hauptwerkes ist, dass Kraus nach S. Münz „sich von keiner Secte hatte einfangen lassen", „die Einschachtelung in eine Clique nicht vertrug"?

Darin hat der Wiener Feuilletonist ja zweifellos Recht, dass das äussere Loos von Kraus ein ganz anders glänzendes gewesen ist, als dasjenige seiner auch von ihm unter die Füsse getretenen altkatholischen Glaubensgenossen. Auch noch nach dem Tode hat diese Ungleichheit ihre Fortsetzung gefunden. Schon wenige Wochen nach dem Ableben von Kraus ist ein Aufruf zu einem Denkmal für ihn ergangen. Bei Döllinger ist dies weder bei seinem Heimgang noch aus Anlass seines 100. Geburtstages geschehen. Aber dem äusseren Contrast steht ein innerer gegenüber, der von ganz anderer Tragweite ist.

Bis zum Jahre 1870 war in der That das noch möglich gewesen, was Kraus so gut wie Schell und Funk angestrebt hat, und was Spahn und Ehrhard noch heute sich zutrauen. Es ist das aber auch der einfache Grund gewesen, weshalb alle diejenigen katholischen Geschichtsforscher, welche sich einen in der Wissenschaft allseitig anerkannten Namen erworben hatten, es so klar erkannten, dass das Vaticanconcil ihre Lage von Grund aus veränderte. Sie haben eben alle vor dem — auch von Hefele durchaus nicht verkannten — Dilemma gestanden, entweder ihr Gewissen rein zu erhalten oder das sacrificio dell' intelletto zu bringen. Sie haben Einer wie der Andere es vorgezogen, sich excommuniciren und ihre amtliche Lebensaufgabe zerstören zu lassen. Auf protestantischem

Boden hat man selten die volle Grösse des Opfers erkannt, welches die Döllinger, Reusch, Langen, Friedrich, Baltzer, Reinkens unter den Kirchenhistorikern, die Cornelius, Kampschulte, v. Druffel, Lossen, Stieve, Woker unter den Profanhistorikern, ein Weber unter den philosophischen, ein Schulte unter den Rechtshistorikern und mit ihnen noch manche Andere gebracht haben. Sie selber sind sich aber um so klarer darüber gewesen, worum es sich für sie alle gehandelt hat. Denn schon der damalige Geisteskampf hat sich einfach um den Gegensatz des geschichtlichen Wahrheitssinnes gegen den Infallibilismus bewegt. Selbstverständlich aber haben die ebenso klugen als zähen Urheber des vaticanischen Dogmas, welche, um dieses Ziel zu erreichen, schon lange kein Mittel gescheut hatten, auch den Umstand in Rechnung gebracht, dass man blos ein Menschenalter zu warten brauche, um jene Generation der unbequemen, hartköpfigen Gelehrten aussterben zu lassen. Inzwischen ist denn auch wirklich ein anderes Geschlecht herangewachsen, welches die Erfahrungen jener nicht selber gemacht hat. Dieses jüngere Geschlecht glaubt allen Ernstes, dass ihm noch heute dasselbe gestattet sei, was sich die Alten bis zum Jahre 1870 zu wahren verstanden hatten. In dieser Voraussetzung werden sie aber immer grausamer enttäuscht. Es ist eine Sisyphusarbeit, an der sie sich abquälen.

Hat man denn noch immer nicht begriffen, was die Schell'sche Tragödie auch für alle seine Gesinnungsgenossen besagt hat? Der fleckenlose Charakter und die gründliche Gelehrsamkeit des um die Würzburger Facultät hochverdienten Mannes ist für die Monsignori der Index-Congregation ebenso wenig in Betracht gekommen, wie seine glühende Begeisterung für das auch im Katholicismus unausrottbare Princip des Fortschritts. Er hat seine gesamte wissenschaftliche Lebensarbeit durch Leute vernichtet sehen müssen, denen jedes Verständnis ihrer Grundlagen fehlt. Es sollte eben an ihm ein Exempel statuirt werden. Die

gleichen Gesellen aber treiben ihr trauriges Gewerbe auch heute weiter und in immer cynischerer Weise. Den Artikeln der „Germania“, mit welchen die Angriffe gegen Schell begannen, haben schon bald die Innsbrucker Verlästerungen gegen seinen Tübinger Collegen Funk secundirt. Auch die neuesten Fälle aber sind nur eine weitere Fortsetzung der Kriegserklärung des Vaticanums. Es handelt sich eben überall um die gleiche Durchführung des Manning'schen Programms, dass das Dogma die Geschichte besiegt hat.

Noch in dem gleichen Monat mit dem Tode von Kraus ist eine weitere drastische Enthüllung gefolgt über das, was den „katholischen Historikern“ in Zukunft gestattet ist und was nicht. Die durch die Infallibilität gedeckten Congregationen entscheiden jetzt auch schon in inappellabler Instanz über philologische Fragen, über die Echtheit oder Unechtheit strittiger Bibelstellen.

Die gleichen „Analecta Ecclesiastica“, welche nicht lange vorher das Decret über die Verpflichtung der barmherzigen Schwestern akatholischen Kranken gegenüber veröffentlicht hatten, haben in der Januar-Nummer 1902 einen Artikel des (convertirten) Jesuiten Wilhelm Arndt veröffentlicht zur näheren Erklärung eines bereits am 15. Januar 1897 von Leo XIII. lehramtlich bestätigten Decrets der Inquisitions-Congregation. Das Decret hat folgenden Wortlaut:

> Auf den vorgelegten Zweifel, ob ohne Gefährde (tute) verneint oder doch bezweifelt werden könne, dass der Text 1. Joh. 5, 7 (Denn drei sind, die Zeugnis geben im Himmel, der Vater, das Wort und der heilige Geist, und diese drei sind eins) echt sei, haben die Cardinäle nach sorgfältigster Erwägung aller Umstände und nach Einholung des Gutachtens der Consultoren zu antworten beschlossen: Nein.

Es handelt sich in der fraglichen Stelle nicht etwa um eine solche, über welche unter den Fachmännern noch irgendwie Streit ist. Die Unechtheit ist auch von den

Conservativsten der Conservativen anerkannt. Eben darum aber kam es um so mehr darauf an, die Ausdehnung der Unfehlbarkeit auch auf textkritische Fragen festzustellen. Man muss die Erörterungen der „Analecta Ecclesiastica" im Wortlaut vor sich haben, um zu erkennen, dass es sich hier um das gleiche Princip handelt wie nach dem schon oben angeführten Artikel von Bellesheim (über Kraus' „Cavour") in den national-politischen Fragen. Wer die römische Zeitschrift nicht zur Hand hat, kann sich in dem Berner „Katholik" (Nr. 9 vom 1. März 1902) des Näheren belehren über die — im Einzelnen genauer beschriebenen — drei Arten der Zustimmung zu den päpstlichen Erlassen (der Zustimmung übernatürlichen Glaubens, der Zustimmung natürlichen Glaubens und der Zustimmung der Einsicht lediglich auf Grund des Gehorsams und der Klugheit). Wo die eine versagt, wird wenigstens die andere gefordert: gleichviel, ob der Papst direct oder indirect durch seine Congregationen eine Sache entscheidet. Denn in dem einen wie in dem anderen Fall erfreut er sich des ihn unfehlbar machenden göttlichen Beistandes.

Wir bezweifeln dessen ungeachtet keinen Augenblick, dass die mancherlei Taschenspielerkunststücke, vermöge deren man sich um „Sinn und Tragweite" des vaticanischen Dogmas herumdrückt, noch lange fortdauern werden. Besonders interessante Belege dafür bietet zur Zeit der Wiener Prälat Ehrhard.

Ich habe bisher noch keine Zeit gefunden, auf einen Angriff zu antworten, den Ehrhard schon vor längerer Zeit gegen mich gerichtet hat. Es möge mir daher gestattet sein, bevor ich auf seine anderen Veröffentlichungen eingehe, zuerst diese persönliche Angelegenheit aus dem Wege zu räumen. Denn gerade bei ihr hat der Herr Prälat deutlich documentirt, ein wie empfindlicher Punkt für ihn in dem Infallibilitäts-Dogma gelegen ist.

Wer sich über etwas „beleidigt" hinstellt, das ihn selbst nicht im Geringsten berührt, im gleichen Atem aber

einen Anderen wirklich gröblich „beleidigt“, bekundet gewiss eine besondere Empfindlichkeit. Um den Beleg dafür zu führen, wie sehr dies bei Ehrhard zutrifft, bin ich leider gezwungen, einige meiner eigenen Arbeiten mit hereinzuziehen. Da dieselben aber eng mit der hier zu behandelnden Principienfrage zusammenhängen, habe ich das Bedenken überwunden, mich selbst zu citiren. Denn es ist das allerdings unvermeidlich, um es deutlich zu machen, was Ehrhard von meinen Ausführungen seinem Leserkreise mitzuteilen für gut hält, und was er dabei unterschlägt.

Das von der österreichischen Leo-Gesellschaft herausgegebene „Allgemeine Litteraturblatt“ hat nämlich in der Nummer vom 1. September 1901 (X, Nr. 17) aus Ehrhard's Feder eine Besprechung des zweiten Bandes meiner „Kleinen Schriften zur inneren Geschichte des Katholicismus“ (Jena 1899) gebracht. Unter dem Titel „Abseits vom Culturkampf“ sind hier eine Reihe zeitgeschichtlicher Studien aus den Jahren 1871—1879 gesammelt, nachdem im ersten Bande: „Aus dem letzten Jahrzehnt vor dem Vaticanconcil“, die älteren gleichartigen Arbeiten der Jahre 1861—1870 zusammengestellt waren. Die Bedeutung solcher Tagesschriften liegt naturgemäss für eine spätere Zeit darin, dass sie die unmittelbaren Eindrücke einer früheren Zeit treu wiedergeben und festhalten. Es muss deshalb auch bei dem späteren Neudruck der Wortlaut der gleiche bleiben, wenn jener Zweck nicht verloren gehen soll. So ist es denn auch gleich bei der ersten Arbeit „Ultramontan oder Katholisch?“ geschehen.

Dieselbe hatte im Jahre 1871 als Vorwort gedient zu der Schroeder-Schwarz'schen Biographie des (bekanntlich zum Bischof von Mainz gewählten, aber unter Verletzung der alten canonischen Rechtsnormen durch den hessischen Minister von Dalwigk der jesuitischen Partei geopferten) Giessener Professors Leopold Schmid. Schmid hat im Jahre 1867 unter dem gleichen Titel

„Ultramontan oder Katholisch?“ eine damals grosses Aufsehen machende Schrift herausgegeben, durch die er die Erklärung begründete, dass er, während er Katholik bleibe, aus der römischen Kirchengemeinschaft austrete. Im Jahre 1870 war er bereits gestorben, ist dann aber mit um so grösserem Recht als ein „Altkatholik vor dem Altkatholicismus“ bezeichnet worden. Da ich auch von seiner harmonischen, in sich geschlossenen Persönlichkeit mächtige Eindrücke empfangen hatte, lag es gerade für einen protestantischen Freund nahe, in jenem Vorwort zuerst das katholische Ideal zu zeichnen (in den Fussstapfen von Schmid's noch heute bedeutsamem Werke „Christliche Irenik oder Geist des Katholicism“) und ihm dann die ultramontane Tendenz, wie sie seit dem Vaticanconcil sich völlig unverhüllt gab, gegenüberzustellen. Als Belege für das correct ultramontane Princip dienten u. a. einige Verlagsproducte aus meiner niederrheinischen Heimat (der sprichwörtlich sogenannten „spanischen Ecke“ mit dem Wallfahrtsort Kevelaer). Es ist gerade heute recht actuell, das von Ehrhard verstümmelt wiedergegebene Citat mit dem vorhergegangenen zu verbinden. Dasselbe ist der Rede eines Gymnasiallehrers am Königlich preussischen Gymnasium in Emmerich über „Die weltliche Herrschaft des Papstes und die göttliche Vorsehung“ vom 8. Dec. 1867 entnommen. In dieser Rede war es nicht blos für „gotteslästerlich“ erklärt, den Verzicht des Papstes auf die weltliche Herrschaft zu wünschen, sondern es wurde auch die entsetzliche Zerrüttung Deutschlands durch die von den Päpsten ausgegangene Untergrabung unserer edelsten Herrschergeschlechter hellauf gepriesen als Beweis der göttlichen Vorsehung und der Gottesgerichte über die Gegner des Papsttums.

In der Zeit der österreichischen Los von Rom-Bewegung hat es ein ganz eigentümliches Interesse, die in Preussen zwischen 1866 und 1870 von einem staatlichen Gymnasial-

lehrer vorgebrachten Argumentationen „für Rom“ im Wortlaut vor sich zu haben:

> Unter den Bedrängern der Kirche thaten sich die hohenstaufischen Kaiser hervor, ein Friedrich I. sowohl als auch Friedrich II. Aber wie erging es ihnen? Als Friedrich I. im Begriffe stand, an der Spitze eines gewaltigen Heeres das Heilige Land zu betreten, fand er plötzlich seinen Tod in den Wellen eines Flusses, und die Mit- und Nachwelt erkannte darin ein Strafgericht Gottes wegen Verfolgung der Päpste. Friedrich II. endete in Verzweiflung oder wurde sogar, wie erzählt wird, von seinem eigenen Sohne ermordet. Das ganze Geschlecht der Hohenstaufen aber erlosch bereits in ihren Enkeln, und der Letzte derselben, Konradin, endete sein Leben auf dem Schaffot.

Unmittelbar an dieses edle Product der „Finger Gottes-Theorie“ reiht sich dann der Hinweis auf die Festschrift über „Die Piusfeier zu Emmerich am 11. April 1869“.

Aus dem bei dieser Feier gesungenen Pape'schen Festliede wird der Vers wörtlich angeführt:

> Pius-Priester, den verwundert
> Schaut das sündige Jahrhundert,
> Keine Sünd' erspäht's an dir.
> Des Altares Jubelblume,
> Wurdest du auch uns zum Ruhme,
> Stolz auf dich hin zeigen wir.

Darf ich nun aus der vorgenannten Ehrhard'schen Recension alsbald den Passus danebenstellen, in welchem er seinen Lesern über diese wörtlichen Citate Bericht giebt?

> Ich bin der Letzte, der nicht auch von einem erklärten und grundsätzlichen Gegner zu lernen gewillt wäre; es giebt aber Grenzen, jenseits deren die Belehrung aufhört und die Beleidigung an die Stelle tritt. Diese Grenze hat N. öfter überschritten, hier wie in manchen seiner übrigen Publicationen. Als Beweis dafür will ich aus diesem Bande nur anführen, dass er aus Anlass eines überschwänglichen Gedichts auf Pius IX., das weder poetischen Wert noch irgend eine andere Bedeutung besitzt, behauptet, es stütze dieses Festlied „im Gegensatz zu der sonst einstweilen noch üblichen Vertuschung die historisch-politische (!) Unfehlbarkeit offen auf die ihr allerdings unentbehrliche Unterlage der Sündlosigkeit“. Wer in so unqualificirbarer Weise den Sinn und die Tragweite der Unfehlbarkeitserklärung

misshandelt, der beweist, dass er zur Darstellung der ‚inneren Geschichte des Katholicismus' einfach unfähig ist, wenn eine solche Geschichte wissenschaftlichen Wert beanspruchen will.

Die Leser erfahren also mit keiner Silbe, dass nicht ich von der Sündlosigkeit des Papstes rede, sondern jenes von einer gewaltigen Versammlung begeistert gesungene Lied. Sie bekommen dafür das Ausrufungszeichen hinter „historisch-politisch" mit in den Kauf, abermals ohne dass sie von den doch sicherlich „historisch-politischen" Gottesgerichten über die Hohenstaufen ein Wort gehört haben. Dass aber die dem Pape'schen Liede entnommene Schlussfolgerung, wonach die Übertragung einer allein dem lieben Gott zustehenden Eigenschaft auch der Unsündlichkeit als Unterlage bedürfe, keine fachmännische Definition der vaticanischen Decrete sein will, liegt für Jeden, der den Zusammenhang vor sich hat, klar auf der Hand. Das im Jahre 1869 gesungene Lied kann doch mit der erst im folgenden Jahre dem Concil vorgelegten dogmatischen Formel gar nichts zu thun haben. Über „den Sinn und die Tragweite der Unfehlbarkeitserklärung" des Vaticanconcils dürfte Herr Ehrhard allerdings noch ganz andere Erfahrungen gemacht haben wie ich. Einstweilen hat er aber sich darüber ebenso in Schweigen gehüllt wie F. X. Kraus; ich ziehe es daher vor, mich von Döllinger darüber belehren zu lassen.

Worin die „Beleidigung" liegen soll — NB. in dem einzigen Punkt, den Ehrhard als „Beweis" für diese Behauptung giebt —, ist wohl schlechterdings unerfindlich. Dagegen ist sicherlich kaum eine ärgere Beleidigung denkbar als in den gleich nachher folgenden Schlussworten, in welchen aus den zahlreichen wertvollen Ausführungen Döllinger's, die meine „Ferienreise nach München" enthält, ein kleines Sätzchen angeführt wird, um das gerade Gegenteil daraus zu machen, was es in Wirklichkeit einschliesst.

N. hätte gut daran gethan, das Wort zu beherzigen, das Döllinger bei einer Unterredung in München ihm gegenüber

aussprach: „Vergessen wir nur nicht, dass wir als Kirchenhistoriker nicht die Geschichte der Zukunft, sondern die der Vergangenheit zu schreiben haben." (S. 487.) In dem „feinen Lächeln" des greisen Gelehrten lag eine Mahnung, die N. nicht einmal verstanden hat. Habeat sibi!

Ob ich im Stande gewesen bin, Döllinger zu verstehen, werden Diejenigen leicht erkennen können, welche den angeführten Satz in den Zusammenhang der übrigen Unterredungen hineinstellen. Oder wünscht Herr Ehrhard vielleicht, dass ich die späteren Briefe Döllinger's veröffentliche, z. B. die Antwort auf mein öffentliches Sendschreiben an ihn über „Die Zukunftsaufgaben der interconfessionellen Forschung als vergleichender Religionsgeschichte" (die dritte der drei „Zeitgeschichtlichen Untersuchungen" aus dem Jahre 1887 unter dem gemeinsamen Titel „Katholisch oder Jesuitisch?").

Die herausgegriffenen Stellen sind das Einzige, was die Leser Ehrhard's von dem Inhalt der 14 Abhandlungen erfahren. Statt dessen bekommen sie aber schon vorher die folgende Belehrung:

Es ist nicht Jedermanns Geschmack, sich in die eigensten Angelegenheiten seiner Nachbarn in unberufener Weise einzumischen. Durch die Art und Weise, wie N. seines selbst erkorenen Amtes waltet, hat er es fertig gebracht, dass sein Name in katholischen Kreisen keines guten Klanges sich erfreut.

Im rechten Moment ist gerade jetzt eine kleine Schrift erschienen, welche den Ehrhard'schen Anklagen über die „unberufene Weise" und das „selbsterkorene Amt" völlig ungesucht eine einfache Erzählung des wirklichen Hergangs gegenüberstellt. Dieselbe besteht in der Sammlung der im vergangenen Herbst (mit dem Grazer Pfarrvicar Ferk zusammen) in Bern, Solothurn, Olten, Luzern und Zürich gehaltenen Vorträge über „Die Anfänge der christkatholischen Bewegung in der Schweiz und die Los von Rom-Bewegung in Österreich" (Bern 1902). Der Oltener Vortrag — in der Vaterstadt des hervorragenden schweizerischen Juristen Walter Munzinger

gehalten — hat speciell eine Reihe von persönlichen Erinnerungen an diesen — auch in seinem gesamten Vaterlande unvergessenen — Mann zusammengefaſst. Dieselben schliessen nun merkwürdiger Weise den zwingenden Beweis dafür ein, dass Ehrhard und ich mit Bezug auf den „Geschmack, sich in die Angelegenheiten seines Nachbarn unberufener Weise einzumischen“, durchaus der gleichen Anschauung huldigen, ja, dass es sogar meinerseits an der Anwendung dieses Grundsatzes auf die katholischen kirchlichen Specialfragen durchaus nicht gefehlt hat. Man kann es dort (S. 28 ff.) näher nachlesen, wie sehr es sich um das Gegenteil eines „selbsterkorenen Amtes“ gehandelt hat, nämlich um die Aufforderung von sehr „berufener Seite“. Überdies ist bereits in der von Ehrhard so schnöde behandelten Sammlung „Kleiner Schriften“ der Wortlaut des Gutachtens mitgeteilt worden, welches im officiellen Auftrag der Berner Regierung von zwei Mitgliedern der evangelisch-theologischen Facultät mit verfasst wurde. Mein Berner College D. Ed. Müller und ich haben nämlich in vollem Einklang mit dem späteren Bischof Herzog die Errichtung einer katholisch-theologischen Facultät neben unserer eigenen gefordert.

Nach den oben wiedergegebenen grundlosen Ausfällen dürfte es nunmehr wohl ein recht eigentlicher Ehrenpunkt für Herrn Prof. Ehrhard sein, aus dem wirklichen Hergang seinerseits die gleiche Folgerung mit Bezug auf die alte Forderung der Verbindung der Wiener evangelisch-theologischen Facultät mit der Universität zu ziehen. Wir glauben, ihm versprechen zu können, dass man darin nirgends eine „unberufene Einmischung“ oder ein „selbsterkorenes Amt“ sehen wird. Näher noch würde aber für ihn persönlich die gleiche Forderung der einfachsten „Parität“ nach einer anderen Seite hin liegen.

Doch es hängt dieser Punkt mit der übrigen litterarischen Thätigkeit Ehrhard's zu eng zusammen, als dass wir nicht vorher auch auf diese einen Blick werfen müssten.

Ehrhard's gelehrte Untersuchungen über die patristische und byzantinische Litteraturgeschichte, zumal über die letztere, sichern ihm nämlich ein von keiner Seite bestrittenes Verdienst. Hier handelt es sich eben um Fragen, die mit denjenigen, welche durch infallible Kathedralsprüche erledigt sind, bezw. mit den Ansprüchen der heutigen päpstlichen Politik nichts zu thun haben. Wo er aber von diesem entlegenen Gebiete zu den „Zeitfragen" bezw. zu den recht eigentlichen „Gewissensfragen" sich wendet, lässt sich schon heute ein ganz entgegengesetztes Schauspiel beobachten. Ehrhard's jüngstes Buch „Der Katholicismus und das 20. Jahrhundert" hat zwar in den „Historisch-politischen Blättern" zur Zeit noch eine Verteidigung gefunden, aber dieselbe klingt bereits hin und wieder recht eigentlich wie eine Entschuldigung. Die Gegner von Schell, Kraus und Funk sind naturgemäss auch die seinigen. Umgekehrt aber dürften die Vertreter einer wirklich „voraussetzungslosen" Forschung schwerlich im Stande sein, sich seine „Voraussetzungen" in Bausch und Bogen gefallen zu lassen.

Ein lehrreiches Vorbild von dem, was in etlichen Jahrzehnten deutlicher zu Tage getreten sein wird, liegt schon heute vor in der Art, wie die Urteilsweise Ehrhard's über den Plan einer „freien katholischen" Universität in Salzburg in der österreichischen Presse „escomptirt" wird. Kaum 14 Tage vor dem Erscheinen des bischöflichen Hirtenbriefes, durch welchen die endliche Ausführung dieses lange gehegten Planes officiell angekündigt wurde, hatte Ehrhard in der eben genannten Schrift „Der Katholicismus und das 20. Jahrhundert" das kühne Votum abgegeben: „Ich halte mich für verpflichtet, nochmals zu betonen, dass die Errichtung einer katholischen Universität, selbst wenn sie durch ihre Wirksamkeit alle Bedürfnisse und alle Forderungen der Gegenwart in entsprechender Weise befriedigen wird, nicht genügen kann, um die Verhältnisse des heutigen Geisteslebens in Deutschland und

in Österreich im Sinne des Katholicismus zu bessern." In einem Leitartikel der „Neuen Freien Presse" vom 30. December über „Die katholische Universität" wird nun dieses Votum neben denen von Schuchardt, Menger und Jodl citirt. Aber was für lehrreiche Ausführungen über die Position Ehrhard's in der Kirche des Index finden sich nicht in dem gleichen Artikel! „Das genannte Buch sagt in seiner weltmännischen Form Dinge, die stark genug wären, einen anderen als den einflussreichen Prälaten Ehrhard auf den Index zu bringen." Wohl heisst es allerdings gegen den Schluss des gleichen Artikels: „Ob er sich auch nach dem Erscheinen des Hirtenbriefes so frei über die Salzburger Angelegenheit geäussert hätte, wissen wir nicht." Dafür scheint ihm persönlich jedoch zur Zeit die „inappellable Instanz" noch keine Gefahr zu bereiten; denn . . . (man beachte das „denn" in dem folgenden Satze) „dass die Index-Congregation ihn zu einem laudabiliter se subjecit zwingen werde, ist auch ausgeschlossen. Denn das Buch ist einem strammen kirchlichen Bischof, dem Feldbischof Dr. Belogotoczky, gewidmet und mit der Druckgenehmigung des ehemaligen Universitätsprofessors und jetzigen Bischofs von Württemberg, Dr. Keppler, in dessen Sprengel der Druckort Stuttgart liegt, sofort auf der Kehrseite des Titelblattes geziert."

Eine merkwürdigere Gewährleistung der Freiheit der Forschnng als diese bischöfliche Approbation scheint doch kaum denkbar. Man braucht dabei nicht einmal an die in den Actenstücken über den Fall Spahn angeführten Daten zu denken, wie sich „Voce della verità" einer-, „Germania" und „Kölnische Volkszeitung" andererseits über die Haltung des Bischofs Keppler mit Bezug auf die grosse Buchhändlerspeculation der „Weltgeschichte in Biographien" herumstritten (S. 42 ff.). Ja, es bedarf überhaupt nicht einmal der Parallelen aus dem Fall Spahn. Denn die Gegensätzlichkeit im Urteil über Prälat Ehr-

hard ist bis zur Stunde die gleiche, die sich bereits bei seiner Wiener Antrittsrede von 1898 („Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart") beobachten liess.

Es ist in Deutschland so gut wie unbeachtet geblieben, dass es zum rechten Verständnis der Zukunftspläne des Redners erforderlich ist, diese Rede vom 10. October 1898 mit einer anderen zu verbinden, welche gleich nachher, am 28. November 1898, gehalten ist, nämlich dem Vortrage in der Leo-Gesellschaft: „Die orientalische Kirchenfrage und Österreichs Beruf zu ihrer Lösung". Um so weniger dürfen wir uns hier der Aufgabe entziehen, auf diesen im Druck bedeutend erweiterten Vortrag speciell hinzuweisen. Es ist zweifellos eine Schrift, aus welcher der Nichtkenner des Orients sich ähnlich belehren kann wie aus den einschlägigen Abschnitten von Döllinger's „Kirche und Kirchen". Dieselbe verdient zumal in ihren geschichtlichen Rückblicken und Parallelen eingehende Beachtung. Man erkennt daraus wieder den Mann; welcher die lebenskräftigen Ideen der Gegenwart in den Dienst des römischen Katholicismus stellen möchte. Um so trauriger aber steht es um das, was doch recht eigentlich das Abc der heutigen Cultur und speciell des modernen Staatsgedankens sein muss, um das Verständnis für die absolute Unumgänglichkeit thatsächlicher Gleichberechtigung der verschiedenen Kirchen. Will Herr Prälat Ehrhard wirklich gleiches Recht für Alle, so hat er nicht nur in Wien selbst Gelegenheit genug, diesen Grundsatz auf die evangelisch-theologische Facultät auszudehnen, sondern es gilt das Gleiche in noch höherem Grade von den Orientkirchen innerhalb des österreichischen Staatswesens. Sowohl die in die Zwangsunion mit Rom hineingepressten sogenannten griechisch-katholischen wie die sogenannten griechisch-orientalischen Kirchen sind ja von Anfang an so viel wie nur möglich im Sinne der päpstlichen Politik staatlich beeinflusst. Leider kommt aber gerade das, was Ehr-

hard als Beruf Österreichs zur Lösung der orientalischen Kirchenfrage fordert, einfach auf die Fortsetzung dieser gewaltthätigen Unterdrückungspolitik hinaus. Wie überaus opportun ihm die Unterstützung derselben für die Begründung seiner persönlichen Position in Österreich erschien, das zeigt die rasche Aufeinanderfolge der beiden Daten vom 10. October und 28. November 1898 wahrlich drastisch genug. Denn der akademischen Einführung ist das kirchenpolitische Debut auf dem Fusse gefolgt.

Ich hoffe, bei einem späteren Anlass das Ehrhardsche Zukunftsprogramm hinsichtlich der Orientkirchen einer genaueren Betrachtung unterziehen zu können. Denn es ist mir selber auffällig gewesen, wie lange schon der Herr Prälat und ich hier recht eigentlich Antipoden gewesen sind. An dieser Stelle genügt es aber wohl, darauf zu verweisen, dass bereits der im Jahre 1883 erschienene zweite Band meines Handbuchs demselben — von der päpstlichen Politik dem österreichischen Staate zugewiesenen — „Beruf zur Lösung der orientalischen Kirchenfrage“ specielle Aufmerksamkeit zugewandt hat. Es kommen dabei nur leider so viele Einzelthatsachen in den verschiedenen Teilen Cis- und Transleithaniens in Betracht, dass ich mir hier damit helfen muss, einfach den auf Osterreich bezüglichen Teil des Inhaltsverzeichnisses des § 14 („Die päpstliche Verwertung der Orientkirche“) zum Abdruck zu bringen. Nachdem nämlich die Anbahnung dieser Politik schon durch Consalvi, den vorbildlich klugen Staatssecretär Pius' VII., sowie die weiteren Schritte Pius' IX. bis zur „Aufdeckung der bis dahin versteckten Karten durch Leo XIII.“ gekennzeichnet sind, treten alsbald die Consequenzen davon für die verschiedenen österreichischen Provinzen zu Tage.

Bulle über die Verehrung von Methodius und Cyrillus. Strossmeyer in Kroatien. Raub der Basilianer-Klöster in Galizien durch die Jesuiten. Das Kloster Dobromil mit der Dispensation vom römischen Ritus. Absetzung des Metropoliten

Sembratowicz. Vergebliche Opposition des Propstes Naumovicz. Hochverratsprocess gegen die Führer der staatstreuen Ruthenen. Jesuitische Beeinflussung der griechisch-katholischen Facultät in Czernovicz. Der polnische Terrorismus in Galizien und der magyarische Terrorismus in Siebenbürgen. Die Schulgesetznovelle von 1883 in Cisleithanien und das Mittelschulgesetz in Transleithanien. Unterdrückung der slovakischen Kirche. Clericale Ausbeutung der Occupation Bosniens. Der Wiener Hülfsverein für Bosnien und die Herzegowina. Jesuitische Wühlereien in Serbien, Rumänien und Bulgarien.

Können wir auch auf keine einzige der hier angedeuteten Begebenheiten specieller eintreten [1]), so würde es dafür um so verlockender sein, den weiteren Gang der Dinge von 1883—1902 zu beleuchten und sodann die Auffassung Ehrhard's über den „Beruf Österreichs zur Lösung der orientalischen Kirchenfrage" an der Hand der Thatsachen zu prüfen. Der geborene Österreicher würde dann ohne Mühe erkennen, wie sehr seine Auffassung mit derjenigen der „aus dem Reich" in die Habsburger Stammlande berufenen „Convertiten" übereinstimmt, über welche Döllinger's akademische Reden so geistvolle „Pointen" enthalten.

---

[1]) Anmerkungsweise sei jedoch wenigstens auf die im litterarisch-kritischen Anhang aufgenommenen Actenstücke über die Lage der Dinge im Jahre 1883 verwiesen (S. 781 ff. über Galizien, S. 783 ff. über Serbien, S. 789 ff. über Ungarn, S. 791 ff. über Albanien). Vgl. dazu über die Zustände in Bosnien seit der österreichischen Occupation in dem Text des § 18 (Die griechisch-katholische Kirche in dem Rest der Türkei und in den von ihr bereits getrennten Provinzen).

XII.

Sünde und Schuld in der Apokalypse des Baruch.

Von

Cand. theol. **F. W. Schiefer,**
Realschullehrer in Stollberg (Erzgeb.).

Wie der pseudonyme Verfasser des IV. Ezrabuches, so ist auch der gleichfalls pseudonyme Verfasser der Apokalypse des Baruch ein Grübler und ein stiller Denker, der sich Aufschluss verschaffen will über das Ende der Zeiten, über die Vorgänge des jüngsten Tages, sowie über seine Folgen für die Menschheit und — was ihm das Wichtigste ist — für das jüdische Volk. Aber während der „Prophet Ezra“ mit einer sich fast selbst verzehrenden Schärfe immer wieder und wieder in sich hineinwühlt und sich vor herzenstiefem Weh und religiösen Kämpfen fast innerlich aufreibt; während er uns eine Grösse und Tiefe religiöser Gedanken offenbart, die uns vor dem Verfasser jener rätselhaften Schrift — wer immer er auch gewesen sein mag — Bewunderung abringt, die wir ihm nicht versagen können, und die uns in ihm zweifellos ein religiöses Genie erkennen lässt, — hält sich der Apokalyptiker der Apokalypse des Baruch mehr auf der Oberfläche. Er bohrt und schürft nicht so in die Tiefe; er schreibt — wie es mich bedünken will — populärer und leicht verständlicher und bedient sich dabei auch einer grösseren Breite des Stils. Bei ihm drängen sich die Gedanken nicht so wie beim Propheten des IV. Ezrabuches. Doch darum soll nicht geleugnet werden, dass sich auch bei ihm Perlen religiöser Gedanken finden. Aber in gewissem Sinne

fehlt ihm der doch dem IV. Ezra in gar manchen Hinsichten eignende universalhistorische Gesichtspunkt. Der Baruch-Apokalyptiker steht auf der Zinne der Partei, und zwar dürfen wir in ihm unbesorgt den Pharisäer erkennen. Er ist — recht besehen und recht verstanden — fast noch mehr Jude als derjenige, der in kühnem Wurfe das IV. Ezrabuch schuf. Und so sind denn auch seine Gedanken, die er sich macht über Sünde und Schuld, immer unter dem jüdisch-pharisäischen Gesichtswinkel betrachtet zu verstehen. Natürlich wollen die nachfolgenden Zeilen, die sich mit dem obberegten Thema befassen, nicht eine Wiedergabe der Gedankenfäden in extenso sein, die der „Seher“ über jene Centralpunkte des Glaubenslebens spinnt, sondern sie sollen nur die bescheidene Aufgabe erfüllen, einige Ideen über jenes Problem herauszustellen und mit Schlaglichtern auf religiöses Gedankengut des Neuen Testaments zu versehen.

Beginnen wir mit der wichtigsten Frage, die nun einmal aufzutauchen pflegt, wenn auf religiösem Boden die Probleme von Sünde und Schuld erörtert werden, mit der Frage nach der Erbsünde. Kennt unser Verfasser dieselbe, und wie stellt er sich dazu? Nach den gemachten Andeutungen stellt sich die Sachlage dergestalt, dass ein sündloser Urzustand Adam's ohne Streit und Zweifel anerkannt wird (4, 3. 17, 3). In Adam's Lebenszeit giebt es zwei Hälften, eine sündenreine und eine unter der Herrschaft der Sünde stehende. Über die Dauer der ersteren erfahren wir nichts; genug, transgressus est, quod iussus fuerat (17, 3). Die Folgen des Falles werden ganz besonders ausführlich geschildert. Nicht genug mit dem Eintreten des Todes in die Menschheit (23, 4), welches Resultat ja schon aus dem biblischen Berichte bekannt ist, — die Sünde des Protoplasten hat noch andere Begleiterscheinungen im Gefolge. Die zukünftige Stadt, das ersehnte Jerusalem, das von Gottes Hand in der Urzeit bereitet war, und welches Adam zu schauen noch als Reiner gewürdigt

worden war (4, 3), hat er mit Gottes Gebot von sich gestossen. Sie ward von ihm genommen mitsamt dem Paradiese. Dass das himmlische Jerusalem in der Endzeit wieder vom Himmel herabkommen wird, in den es in der Urzeit entrückt war, lehrt die Apokalypse des Johannes, c. 21, 2.

Als weitere schlimme Folge wäre sodann die Verkürzung der Lebensdauer der gesamten Menschheit zu nennen: et abscidit annos eorum, qui ab eo geniti fuerunt. Ferner wurde damals die Menge derer abgezählt, welche geboren werden sollten. Für diese Zahl ist ein Ort bereitet worden, wo sie bei Lebzeiten wohnen, und wo sie als Todte bewacht werden sollten. Wir kennen aus IV. Ezra 4, 35. 7, 95 und der Apokalypse des Elias 10, 10 ff. diesen Behälter und seinen Wächter [1]. Er befindet sich im Hades unter Obhut des Erzengels Jeremiel.

Und noch eine Reihe anderer hässlicher Übel sind anzuführen, die eintraten infolge Adam's Sünde. Die Trauer (luctus) kam auf die Welt; Trübsal und Schmerz, dieses unheilvolle Paar, trieben fortab ihr Unwesen unter den Sterblichen; Mühsal stellte sich ein, und Prahlerei machte sich breit (56, 6). Der Hades, der einmal den ersten Todten mit gierigem Rachen verschlungen hatte, lechzte nach weiterer Erneuerung mit Blut. Um dem zu genügen und neue Menschen zu schaffen, trat das Kindergebären ein und die „Brunst“ (fervor) der Eltern. Auch die Grösse der Menschheit ward erniedrigt, und die Güte schwand dahin. So furchtbar waren die Verheerungen, die die Schwäche dieses Einen mit sich brachte.

Damit ist aber für den Verfasser das Problem noch nicht gelöst. Er duldet nicht, dass nun ein Jeder den Stein der Verdammnis auf Adam werfe und alle Verantwortung für sein eigenes Thun und Handeln von sich

---

[1]) Cf. dazu Schiefer, Die religiösen und ethischen Anschauungen des IV. Ezrabuches, S. 22 ff. Leipzig 1901.

abwälze. Er ist nicht deterministisch gesinnt, sondern treibt unerbittlich seinen Lesern den scharfen Stachel ins Gewissen, der da heisst: Verantwortung, wenn er sich dahingehend äussert (54, 15): si enim Adam prior peccavit et attulit mortem super omnes immaturam; sed etiam illi qui ex eo nati sunt unusquisque ex eis praeparavit animae suae tormentum futurum: et iterum unusquisque ex eis elegit sibi gloriam futuram. (54, 19) Non est ergo Adam causa, nisi animae suae tantum; nos vero unusquisque fuit animae suae Adam (cf. Röm. 5, 12). Der Apokalyptiker macht einen jeden Menschen selbst verantwortlich für sein Seelenheil. Er lässt keine Entschuldigung gelten dafür, dass etwa Einer durch zwingende Notwendigkeit zum Sünder geworden sei. Er giebt dem Menschen die Freiheit der Selbstbestimmung, damit Keiner eine Entschuldigung habe (cf. Röm. 1, 20; vgl. 48, 40 mit Röm. 2, 14 f.).

Da Adam als Prototyp der gesamten Menschheit anzusehen ist, so hat sich der Verfasser mit Äusserungen, wie die oben erwähnten sind, auf einen Boden gestellt, der ihm universalhistorische Ausblicke gewährt. Vom Weltall redet er 3, 7 sowie 4, 1, wo er die merkwürdige These aufstellt, dass die Welt (saeculum) nicht vergehen könne (oblivioni non dabitur). Die Behauptung erscheint kühn, ja fast vermessen. Aber sie wird eingeschränkt und ins richtige Licht gestellt durch 21, 10, wo der Apokalyptiker, die Grenzen seines menschlichen Wissens in demütiger Bescheidenheit zugestehend, das schöne Wort sagt: „tu enim solus es vivens immortalis et ininvestigabilis, et numerum hominum nosti.“ (Cf. 24, 3.) Was er sonst überhaupt noch von seinem Gott weiss, lässt sich zusammenfassen in folgenden Sätzen: Gott ist unerforschlich in seinen Entschlüssen und Plänen (cf. ausser 21, 10 noch 44, 6); dabei aber handelt er — komme es für den Menschen, wie es wolle — immer richtig und gerecht: quia innotescet iudicium Fortis et viae eius ininvestigabiles et rectae sunt

(44, 6). In der Gerechtigkeit liegt seine Unparteilichkeit beschlossen; Gott ist streng unparteiisch: videtis enim quia iustus est ille cui servimus neque accipit personas fictor noster (44, 4), und: iudicium enim est Excelsi qui non respicit personas (13, 8). Diese Wendung hier zu lesen, dass Gott die Person nicht ansieht, ist sehr interessant. Bekanntlich haben wir dieselbe ja mehrfach im Neuen Testament, woselbst sich Worte finden wie *προσωποληπτέω* (Jac. 2, 9), *προσωπολήπτης* (Act. 10, 34) und *προσωποληψία* (Röm. 2, 11; Eph. 6, 9; Col. 3, 25; Jac. 2, 1). Der gemeinsame Mutterboden für dieses Wort, die mit demselben gebildeten phraseologischen Wendungen, sowie insbesondere für die zu Grunde liegende Anschauung ist natürlich zweifellos das Alte Testament. Und wo finden wir dasselbe im Neuen Testament? Stets dort, wo jüdisch denkende und redende Männer auftreten bezw. Leute, denen die jüdische Gedankenwelt nichts Fremdes mehr ist. —

Neben Gerechtigkeit und Unparteilichkeit preist unser Seher noch besonders Gottes Langmut und die mit dieser in engster Verbindung stehende Gnade. Gott weiss ja, was an seiner Schöpfung ist (48, 45: tu Dominator Domine scis quidquid est in creatura tua). Darum übt er geduldig Gnade von Geschlecht zu Geschlecht gegenüber Sündern und Gerechten: „. . . longanimitatem Excelsi quae fuit in omni generatione et generatione, qui longanimis erat in omnes natos qui peccabant et iustificabantur.“ Diese Fülle der göttlichen Langmut (. . . multitudinem longanimitatis 59, 6; cf. 64, 10) vermag Niemand von den Sterblichen zu ergründen. Sie ist unerforschlich und unendlich wie der Ewige selbst: aut quis scrutabitur miserationes tuas, quae sunt infinitae? (75, 2.) Alles, was Gott gethan hat, erscheint, recht betrachtet, im Lichte seiner Langmut und Gnade. Sie sind die Normen der Regierung des Herrn der Welt:

et fecit Fortis secundum multitudinem misericordiae suae,
et Altissimus secundum magnitudinem miserationis suae.

Es ist vielleicht im Sinne des unbekannten Apokalyptikers, wenn wir es als einen Ausfluss göttlicher, erbarmender Langmut und Gerechtigkeit ansehen, dass die Sünden zum Teil nicht sofort bestraft, die guten Thaten der Gerechtigkeit nicht sogleich belohnt worden sind, sondern dass sie verzeichnet worden sind in den himmlischen Büchern. Diese letzteren aber werden erst geöffnet werden in den Tagen des letzten Gerichts: (24, 1) ecce enim dies veniunt, et aperientur libri, in quibus scripta sunt peccata omnium qui peccaverunt, et iterum etiam thesauri, in quibus iustitia eorum qui iustificati sunt in creatura collecta est (cf. zur Sache Apk. 20, 12: *καὶ βιβλία ἠνοίχθησαν· καὶ ἄλλο βιβλίον ἠνοίχθη, ὅ ἐστιν τῆς ζωῆς*). Es handelt sich hier, wie auch sonst in den Apokalypsen, wo von den Büchern die Rede ist, um die Gerichts- bezw. Lebensbücher, die — nach gemein-jüdischer Meinung — für einen jeden Menschen im Himmel vor Gott geführt werden und gewissermassen sein Conto enthalten. Die Führung dieser Bücher ist eine peinlich genaue; „alle Worte des Menschen, selbst die des Scherzes, werden ihm in sein Buch geschrieben“ [1]). Jeder Mensch hat also sein „Soll“ und „Haben“ in den göttlichen Contobüchern, und je nach dem Überwiegen der einen oder anderen Rubrik wird ihm sein Urteil gesprochen. Dass

---

[1]) Vgl. Weber, Jüdische Theologie, 2., verb. Aufl. 1897. S. 282 ff. Zur Sache selbst möchte ich hinweisen auf meine oben citirte Schrift S. 65 Note 2. Daselbst finden sich auch parallele Stellen angegeben aus anderen Apokalypsen. Eine derselben, aus der Apokalypse des Elias ed. Steindorff S. 39, möge hier Platz finden:

„. . . Diese
sind die Engel des Herrn, des All-
mächtigen, die alle guten Werke
der Gerechten nachschreiben
auf seine Schriftrolle“ . . . (3, 13 ff.). —

Zustimmung zu meiner Ansicht s. Meyer-Bousset, Co. zur Apk. S. 506. 1896.

sie aufgeschlagen werden sollen, ist das Zeichen zum Beginne des Gerichts. Die Abrechnung soll stattfinden.

Ob unter den 24, 1 erwähnten „omnium qui peccaverunt“ wirklich auch alle Heiden zu verstehen sind, möchte ich stark bezweifeln. Wir hatten zwar gesehen, dass dem Verfasser die grossen, universalhistorischen Züge nicht abgehen; aber es ist doch eine recht beträchtliche Einschränkung dabei vorzunehmen. Sie erhellt aus dem Urteile über die Heiden, das wir an Stellen finden wie 13, 11. 62, 7 und 82. Hier werden die Heidenvölker ganz und gar ins Schuldverhältnis zu Gott gerückt: (13, 11) nunc autem vos, populi et gentes, debitores estis, quia toto hoc tempore conculcastis terram, et usi estis creatura contra fas. Sie sind gänzlich dem göttlichen Zorne verfallen; ihre Verdammnis ist offensichtlich; sie können überhaupt gar keine Rechtfertigung mehr finden. Deshalb dünkt es den Verfasser der Apokalypse fast überflüssig, der schuldverhafteten Heiden noch weiter Erwähnung zu thun (denn es wäre zu viel): (62, 7) de gentibus autem nimis est dicere quantum impie et improbe agerent semper, et nunquam iustificatae sunt.

Wenn er trotzdem nochmals auf die Heiden die Rede bringt, so geschieht dies — man merkt es wohl — mit dem Gefühle der Genugthuung und Befriedigung. Er schildert lebhaft und in immer neuen Wendungen die Macht, den Glanz und die Herrlichkeit der heidnischen Völker. Doch ist diese Ausmalung nur Mittel zum Zweck. Der Apokalyptiker will den schneidenden Contrast aufweisen, der besteht zwischen der Machtfülle jetzt und der Hohlheit, Nichtigkeit und Erbärmlichkeit dann. Entfaltung weltlicher Herrschaft in diesem Äon ist ihm gleich mit tiefster Niedrigkeit im kommenden Äon. Indem der Seher so mit schrillen Dissonanzen daherfährt, findet er darin die ausgleichende Gewalt der göttlichen Gerechtigkeit (82, 3 ff.):

3) nunc enim videmus multitudinem prosperitatis gentium, cum ipsae impie agant,
sed vapori erunt similes;
4) et intuemur multitudinem potestatis earum, cum ipsae inique operentur,
sed stillicidio assimilabuntur;
5) et videmus firmitatem fortitudinis earum, cum ipsae Forti resistant omni hora,
sed ut sputum reputabuntur;
6) et cogitamus gloriam magnitudinis earum, cum ipsae non custodiant pactiones Altissimi,
sed sicut fumus praeteribunt;
7) et meditamur pulchritudinem decoris earum, cum ipsae in pollutionibus conversentur,
sed sicut herba marcescens arescent;
8) et cogitamus vehementiam crudelitatis earum, cum ipsae exitus non recordentur,
sed sicut fluctus qui praeterit confringentur;
9) et consideramus elationem fortitudinis earum, cum ipsae abnegent benignitatem Dei, qui dedit eis,
sed sicut nubes quae praeterit praeteribunt.

Diese schöne, hochpoetische Ausführung entbehrt nicht einer gewissen Wildheit und eines versteckten Fanatismus. Es klingt wie ein Triumph hindurch; wie ein Siegespsalm auf den endlichen Fall der Feinde — ein Fall, aus dem sie nimmer und nimmer wieder erstehen können — tönen die Worte. Abrechnung ist gehalten worden oder soll gehalten werden — o wäre die heiss ersehnte Stunde doch schon da! — mit den Mächten, die das heilige Gottesvolk geknechtet und zu Boden getreten haben. Sie haben hier geherrscht und die Oberhand gehabt. Über ein Kleines, so wird sich das Blatt wenden. Die Pforten des Gottesreiches sind Jenen verschlossen; der zukünftige Äon ist nur für das jüdische Volk. Mit den Heiden ist er fertig: nunquam iustificatae sunt. Er wendet sich wieder an sein Volk. Doch ach, auch da ist nicht Alles, wie es sein soll! Es giebt ja unter dem auserwählten Volke Gottes Solche, die sich keiner Sünde bewusst sind, die immer auf Gottes Wegen gewandelt sind, d. h. sein heiliges

Gesetz befolgt haben, „cuius inventum est purum cor a peccatis“ (c. 9). Zu diesen darf sich Pseudo-Baruch mit gutem Gewissen zählen (c. 9, 2, 1): „tu enim scis quia anima mea omni tempore in lege tua conversabatur, et a diebus meis a sapientia tua non sum elongatus.“ So bekennt der Apokalyptiker in gerechter Freude und mit einem gewissen Stolze vor dem „Dominator Dominus“. Sein Leben in den Normen des Gesetzes ist sein Ruhm. Denn er weiss sich schon im sicheren Besitze des überaus herrlichen Lohnes, der ihm ob dieser „Gerechtigkeit“ im jenseitigen Leben winkt, ein Lohn, dessen Wohlthaten mit ihm im zweiten Äon alle Gerechten teilen werden. Und worin besteht dieser Lohn? Er sagt es ausführlich 51, 7 ff.[1]):

(7) „qui autem salvati sunt in operibus suis et quibus fuit nunc lex spes, et intelligentia exspectatio, et sapientia fiducia, apparebunt eis mirabilia tempore suo. (8) videbunt enim mundum qui invisibilis est eis nunc, et videbunt tempus quod nunc occultatum est ab eis. (9) et iterum non veterabit eos tempus. (10) in excelsis enim illius mundi habitabunt et assimilabuntur angelis (cf. Luc. 20, 36: *οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται, ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν, καὶ υἱοί εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες* und cf. äth. Henoch 104, 4. 6: . . . „denn ihr werdet grosse Freude wie die Engel des Himmels haben“ . . . „denn ihr sollt Genossen der himmlischen Heerschaaren werden“ . . .), et aequabuntur stellis et erunt transmutati in omnem formam quam voluerint (cf. Phil. 3, 21: . . . *ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ* und 1. Kor. 15, 38: *ὁ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν, καὶ ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα,* — wie viel edler und schöner spricht Pls. darüber!), ex pulchritudine in speciositatem, et ex luce in splendorem gloriae. (11) expandentur enim in

[1] Ich setze die Stelle in extenso hierher, da sie mir sehr wichtig erscheint, vor Allem im Hinblick auf neutestamentliche Parallelen und Anklänge, die eingefügt worden sind.

conspectu eorum latitudines paradisi, et ostendetur eis pulchritudo maiestatis viventium, quae sunt sub throno, et omnes militiae angelorum, qui nunc detinentur verbo meo, ne videantur, et detinentur praecepto, ut consistant in locis suis donec veniat adventus eorum. (12) excellentia autem erit tunc in iustis magis quam ea quae in angelis[1]). (13) excipient enim primi novissimos, illos quos exspectabant, et novissimi eos quos audiebant praeterisse."

So herrlich und köstlich der Lohn der Gerechten ist, so betrübend ist es, dass seines Besitzes nicht alle Juden teilhaftig werden können. Denn es fehlt viel daran, dass alle Glieder dieses Volkes gerecht seien. Das ist ja eben die schmerzliche Thatsache, dass Israel gesündigt hat, und dass es sich dadurch selbst um jenes schöne Gut gebracht hat. Israel hat Gottes Gesetz übertreten. Wie schwer ihm diese Sünde von Gott angerechnet werden muss, wird erst richtig klar, wenn man überschaut, wie hoch im Werte für Pseudo-Baruch das Gesetz steht. Aus der grossen Anzahl der Wertbezeichnungen für die lex seien einige herausgehoben. Im Mittelpunkte steht der Gedanke: lex tua est vita, et sapientia tua rectitudo est (38, 2 [cf. 38, 4. 48, 24. 59, 7. 61, 4] und ähnlich 51, 7). Es ist lux (46, 2) und lucerna (17, 4. 18, 2. 59, 2) für das Volk. Sein Inhalt ist vita et mors (19, 1. 44, 3), da die praecepta Fortis (44, 3), seine sponsiones (41, 3. 84, 7) die promptuaria

---

[1]) Vgl. damit das paulinische Wort 1. Kor. 6, 1—4, besonders Vers 3: *οὐκ οὔδατε, ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν, μή τι γε βιωτικά;* Die Überzeugung des Apostels, dass die Gerechten vor Gott im Himmel Richter der Geister- und Engelwesen sein werden, ist sicher jüdischen Ursprungs. Sie gehörte sicher mit zu dem Gedankengute, das dem Apostel als rabbinisch geschultem Manne gäng und gäbe war. Wir hätten demnach hier „jüdischen Hintergrund" (Schnedermann!) bei Pls. zu constatiren! Übrigens ist auch der Verfasser des I. Petrusbriefes von der inferioren Stellung der Engel überzeugt (cf. 1. Petr. 1, 12), nicht minder der Prophet Ezra. Ich darf hier wieder auf meine Schrift verweisen, besonders S. 17. Ebenso vergleiche man Bacher, Agada der palästin. Amoräer, Bd. I, S. 414.

sapientiae et thesauri intelligentiae (44, 14) sind. Man könnte die Zahl dieser Epitheta mit leichter Mühe reich vermehren. Schon diese wenigen beweisen zur Evidenz, welch ungeheuere Bedeutung die traditiones legis (84, 9) für das Volk und seine religiöse Stellung zu Gott haben. Das Gesetz ist Alles. Es ist die Centrale des religiösen Lebens der Juden. Wie die Sonne alle Functionen des natürlichen Lebens zur richtigen Auswirkung bringt, so ist das Gesetz der Hauptfactor der jüdischen Religion. Gilt das Gesetz nicht mehr, so ist es aus mit Israel. Die Leuchte ist erloschen, das Volk tappt im Dunkel der Sünde, es irrt umher in der Finsternis der Gesetzlosigkeit, d. h. Gottverlassenheit. Da nun einmal das Gesetz diese gewichtige Bedeutung gewonnen hat, so regelt sich darnach das ganze Volksleben. Die Frömmigkeit hat ihren Massstab am Gesetz. Die lex scheidet Israel in zwei Teile. Auf der einen Seite stehen Die, welche gesonnen sind, den Anforderungen der göttlichen Gebote zu entsprechen; es sind die Guten, Frommen, Gerechten. Den anderen Teil bilden die Übertreter des Gesetzes. Die ganze Geschichte des israelitischen Volkes erscheint nun dem Apokalyptiker in der Beleuchtung, die durch seine Bewertung des Gesetzes hervorgerufen wird, d. h. im Lichte der Gesetzestreue oder -Untreue (1; 19; 60; 62; 64; 66). Alles Unheil, von welchem das Volk betroffen wurde, Knechtung und Gefangenschaft, Unterdrückung und Not waren die natürliche Folge seines Widerstrebens gegen die praecepta Fortis. Die Zeiten der glücklichen Könige hingegen, die Perioden des Wohlstandes und des Glückes waren auch zugleich erfüllt vom Eifern um die traditiones legis. Es haben sich am Volke stets die zwei Sätze bewahrheitet: . . . „quia transgressi sunt fratres vestri praecepta Altissimi, adduxit super vos et super illos vindictam, neque pepercit prioribus, sed et posteriores dedit in captivitatem, neque reliquit ex eis residuum“ (77, 4) und „si ergo respexeritis in legem et fueritis prudentes in sapientia,

non deficiet lucerna, et pastor non recedet et fons non arescet" (77, 16). So hat Israel für seine Sünden seine Strafe erhalten. Aber die Strafe dauert nur eine Zeit lang (1, 4; 4, 1 u. ö.). Einst kommt die Zeit, da Gericht und Gesetz zum letzten Male ihre Wirkung ausüben werden. Das ist die Endzeit. Sie bringt den Ausgleich. Da wird Lohn und Strafe zu teil für das Verhalten zum Gesetz. Die Gerechten und die Ungerechten — beide Teile werden ihr Urteil empfangen. In der Endzeit wird ihr Schicksal offenbar werden. Dann haben Sünde und Schuld kein Regiment mehr. Sie haben ihr Ende gefunden in der schönen, herrlichen Messiaszeit (c. 73/74), die als eine Episode hereinspielt in das Drama des Weltendes. Die Zeit des Messiasreiches ist eine Herrschaft des Segens. In Fülle trieft das Land von Üppigkeit und Überfluss (29, 5 ff.):

„5) etiam terra dabit fructus suos unum in decem millia,
et in vite una erunt mille palmites,
et unus palmes faciet mille botros,
et botrus unus faciet mille acinos,
et unus acinus faciet corum vini.
6) et qui esurierunt iucundabuntur,
iterum autem videbunt prodigia quotidie.

7) spiritus enim egredientur e conspectu meo ad afferendum unoquoque mane odorem fructuum aromatum, et in fine diei nubes stillantes rorem sanitatis.

8) et erit illo tempore, descendet iterum desuper thesaurus manna, et comedent ex eo istis annis, quoniam ipsi sunt qui pervenerunt ad finem temporis."

Aber diese Zeit geht vorüber; sie ist nicht von langem Bestande. Ihre Dauer ist begrenzt:

„tempus illud finis est illius quod corrumpitur
et initium illius quod non corrumpitur." (74, 2.)

Erst die Gottesherrschaft ist ewig. Sie erst ist das ganz Vollkommene, das kein Ende nehmen wird. —

So etwa gehen die Gedanken des Apokalyptikers über Sünde und Schuld hin und her in der Schrift. Wir vermissen einen Hauptpunkt: die sittliche Erneuerung schon

im Diesseits. Davon findet sich keine Spur. Von einer Sühne der Schuld schon hier auf Erden weiss die Schrift nichts zu sagen. Ebenso tritt Gottes vergebende Gnade erst im Jenseits in Kraft. Alles findet überhaupt seine vollkommene Lösung und Regelung erst im Jenseits, und zwar im Jenseits des zweiten Äons. Dort wird die Welt im vollen, wahrsten Sinne eine Welt Gottes sein; eine gute, vollkommene, gerechte und heilige Welt.

XIII.

Zur Christologie der Pastoralbriefe (1. Tim. 3, 16).

Von

Prof. D. A. **Klöpper** in Königsberg.

Um gewisse charakteristische Eigentümlichkeiten der Christologie der Pastoralbriefe ans Licht zu stellen, möchte es sich empfehlen, die vorbenannte Stelle des 1. Timotheusbriefes zur Grundlage zu nehmen. Einmal deshalb, weil sie, wie wir uns gleich überzeugen werden, ausdrücklich in Gegensatz gestellt ist gegen eine andersartige Auffassung der Person Christi, wie sie auf Seiten der in den Pastoralbriefen bekämpften Irrlehrer vorhanden gewesen sein muss. Andererseits, weil sie in einer gewissen Vollständigkeit Prädicationen über die bezügliche Person enthält, die, vorzugsweise aus anderweitigen, aus den Hirtenbriefen entnommenen Aussagen ihre Erläuterung empfangend, uns das Bild der von deren Verfasser der Irrlehre entgegengesetzten, charakteristisch ausgeprägten Lehre von der Person Christi näher rücken möchten.

Dass die zu einer eingehenderen Erläuterung gewählte

Stelle des 1. Timotheusbriefes wirklich in einem Zusammenhange sich vorfindet, in welchem eine polemische Rücksichtnahme auf dem Verfasser irrtümlich erscheinende, religiös-sittliche Vorstellungen und Bestrebungen entgegentritt, ergiebt sich zunächst schon daraus, dass das Mysterium, dessen centraler, persönlicher Inhalt in den mit ὅς beginnenden Sätzen erscheint, als das Mysterium der Frömmigkeit (τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον) bezeichnet wird. Dieser Genetiv (εὐσεβείας) wird ähnlich wie der Genetiv τῆς πίστεως bei τὸ μυστήριον τ. π. (V. 9) zu beurteilen und am ungezwungensten so aufzulösen sein, dass εὐσέβεια bezw. πίστις als die Subjecte anzusehen sind, welche das bezügliche Mysterium in Besitz haben. So aufgefasst erscheint das Mysterium als ein solches, welches sich auf Seiten der Frömmigkeit resp. des Glaubens befindet, oder, anders ausgedrückt, das Denen zugeeignet ist, welche sich im Hause Gottes, das da ist eine Gemeinde des lebendigen Gottes, eine Säule und festes Fundament der Wahrheit (1. Tim. 3, 15), der Frömmigkeit befleissigen und im Glauben geblieben sind (vgl. 2, 15[b]; 1, 19[a]). Das betreffende Mysterium ist also damit in Gegensatz gestellt zu Geheimnissen, welche von Solchen gehegt und verbreitet werden, die den Glauben weggeworfen (1, 19[b]), am Glauben Schiffbruch gelitten (1, 19[b]; 6, 10. 21), nicht eine εὐσέβεια, sondern nur eine μόρφωσις εὐσεβείας besitzen (2. Tim. 3, 5[a]). Giebt uns das so scharf durch die bezüglichen Genetive gekennzeichnete Mysterium das Recht, seinen demnächst angegebenen Inhalt genau daraufhin anzusehen, inwieweit den einzelnen Momenten desselben eine gegensätzliche Ausprägung gegenüber den christologischen Anschauungen der Irrlehrer zu entnehmen sei, so möchte es sich methodisch empfehlen, zwei Fragen, welche von den Erklärern im Voraus definitiv erledigt zu werden pflegen, nämlich ob wir hier in unserem Verse ein von dem Verfasser irgendwoher entlehntes Citat vor uns haben, und betreffs der Gliederung der sechs Prädicatssätze, noch nicht ab-

schliessend zu erörtern. Da nämlich die Beantwortung derselben von dem nicht ohne Weiteres klaren Sinn der Prädicatssätze abhängig ist, so möchte es geratener erscheinen, die endgültige Entscheidung hierüber bis ans Ende der Untersuchung zu vertagen. Nur so viel mag im Voraus bemerkt sein, dass wir der Entlehnung des Inhalts des Frömmigkeitsmysteriums aus einem schon im kirchlichen Gebrauch der Zeit, in welcher die Pastoralbriefe entstanden sind, befindlichen, sei es Hymnus oder liturgischen Formular, nicht ohne Skepsis gegenüberstehen. Denn mag immerhin der Verfasser derselben *τὸ τῆς εὐσεβ. μυστ.* auch als *ὁμολογουμένως μέγα* bezeichnen, so ist daraus doch noch nicht die Folgerung zu ziehen, dass der Briefsteller sich in der günstigen Lage befand, die Leser in Fragen, die noch in der lebhaftesten Discussion sich befanden, und die Gegenstand eifriger momentaner Bestreitung waren, einfach auf Stellen bereits kirchlich approbirter Schriften zu verweisen, aus denen sie den richtigen Sachverhalt in durchaus befriedigender Erkenntnisform entnehmen konnten. So überzeugt der Verfasser auch davon sein mochte, dass das, was er den Lesern hier mitteilt, durchaus der Sache nach dem entspreche, was in der Kirche Gottes von jeher als Lehre verkündigt worden war, so wird man den Zweifel schwer überwinden können, ob die Form, in welche jene hier gefasst ist, bereits von Anderen als ihm selber so gebildet ist, der sich zu einem lebhaften Widerstreit gegen seit noch nicht lange aufgetauchte Irrlehrer aufgerufen fühlt (vgl. 1. Tim. 4, 1 f. mit 4, 6 f.; 2. Tim. 3, 1 f. bis 3, 6). Ist, wie wir uns oben überzeugt haben, der Inhalt des Frömmigkeitsmysteriums, welcher er auch immer sein mag, von vornherein als ein oppositionell pointirter zu erwarten, so werden wir vor der Hand das Recht haben, seine Worte daraufhin zu untersuchen, ob sie sich nicht aus dem Ideengehalte unserer Pastoralbriefe, speciell derjenigen Partien derselben, in welchen christologische Sätze im

Gegensatz zu fremdartigen Anschauungen hingestellt werden, besser verständlich machen, als wenn wir sie als eine Entlehnung aus einer den Lesern für autoritativ geltenden Schrift ansehen, zumal wenn diese als eine der religiösen Poesie oder cultischen Erbauung dienende, nicht confessionell-didaktische vorstellig gemacht wird. Aber auch wenn man den bezüglichen Passus als einer in der Kirche bereits fixirten Bekenntnisformel entnommen anzusehen geneigt sein sollte, erheben sich dagegen ähnliche Bedenken wie die eben genannten. Ob wirklich schon damals, als der Verfasser schrieb, eine Periode hinter ihm lag, in welcher man sich aufgerufen gefühlt hätte, Irrtümern den Weg zu verlegen, deren verhängnisvolle Einwirkung auf die Leser der Verfasser augenscheinlich abzuwehren sucht, scheint uns nicht so leicht vorstellbar gemacht werden zu können, dass wir uns darin behindern lassen sollten, unsere Stelle unbefangen, ohne Rücksicht auf irgend welche Entlehnungsversuche, aus sich selber zu begreifen.

Doch werden wir nicht, um das Relativum ὅς zu erklären, mit Notwendigkeit auf ein derartiges Hülfsmittel hingedrängt? Haben wir ja doch im Voranstehenden kein masculinisches Substantivum, auf welches sich ὅς bezöge. Auf wen dieses Relativum hinweist, kann freilich, was die Sache anlangt, nicht zweifelhaft sein. Denn mit der Enthüllung des früher verborgenen Erlösungsratschlusses Gottes (*μυστήριον*) wird sich der Gedanke an den persönlichen Vermittler des Heiles so unmittelbar verknüpfen, dass Sätze, welche sich offenbar nur auf Christum beziehen können, von jedem Leser unschwer durch das ὅς mit dem *μυστήριον*, dessen centrales, heilsmittlerisches Subject Christus ist, in Verbindung gesetzt werden konnten. Indes brauchen wir uns mit dieser allgemeinen Möglichkeit, das ὅς verständlich zu machen, keineswegs zu begnügen, wir halten es vielmehr für wahrscheinlicher, dass ὅς sich nicht im stricten grammatischen Sinne auf etwas Vorhergehendes bezieht, sondern dass es als das selbst-

ständige Subject des ersten Sätzchens ὅς . . . ἐν σαρκί anzusehen ist, zu welchem die folgenden fünf Glieder die weiteren explicirenden Momente hinzufügen. Demnach würde der Sinn sein, dass auf Denjenigen, von dem das ἐφανερώθη ἐν σαρκί gilt, in gleicher Weise auch die folgenden Prädicatsurteile als zutreffend hervorgehoben werden sollen: Also Der, welcher im Fleische erschienen ist, ist gerechtfertigt im Geiste u. s. w. Dass diese Construction zunächst formal zulässig sei, wird man nicht bestreiten können, da ein verdeutlichendes οὗτος καί im Nachsatz sehr wohl um deswillen unterdrückt sein konnte, um durch die Knappheit des Ausdrucks die einzelnen Momente als unmittelbar mit einander verknüpft hervortreten zu lassen [1]). Ist diese stilistisch unanfechtbare Deutung des Relativums die richtige, so würde, zunächst wiederum formal die Sache betrachtet, auf den ersten kleinen Prädicatssatz ein solches Gewicht gelegt sein, dass derselbe als die bleibende Basis für die nachfolgenden Prädicatsaussagen anzusehen ist in dem Sinne, dass nur von dem ἐν σαρκί Erschienenen, und von keinem Anderen, das gilt, was in den demnächst sich anreihenden Prädicatssätzen ans Licht gerückt ist. Ob sich diese formale Beurteilung der hier vorliegenden Aussage auch sachlich bewährt, kann sich erst herausstellen, wenn wir dem Inhalt derselben unsere Aufmerksamkeit werden zugewendet haben.

Ziehen wir zunächst den kleinen Satz in Betracht, der uns als das Fundament der folgenden erschien, so kann über die Deutung desselben kaum ein Zweifel bestehen. Dass das in Rede stehende Subject von dem Verfasser zuvor in einer transscendenten Sphäre präexistent vorausgesetzt wird, ehe das eintrat, was hier von ihm behauptet

---

[1] Vgl. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, 7. Aufl. von Lünemann, S. 501: „Die Verbindungspartikeln fehlen, wo in bewegter Rede eine Reihe von parallelen Sätzen an einander geschlossen werden, insbesondere bei Gradationen, wo durch die wiederholte Copula die Rede schleppend werden würde.“



wird, bedarf keiner Begründung. Allein, eine nähere Andeutung, wie er sich jene vorzeitliche Existenz gedacht habe, finden wir nicht vor. Wenn der Verfasser vermeidet, jenen Punkt auch nur kurz zu berühren, so thut er nichts Anderes, als dass er selbst das unterlässt, was er an den Irrlehrern an denjenigen Stellen seiner Briefe tadelt, in denen er ihnen müssige Speculationen über Dinge, die mehr Veranlassung zum Streit als zum Aufbau in der Gemeinde geben, zum Vorwurf macht (1. Tim. 1, 4; 6, 4; 2. Tim. 2, 17. 23; Tit. 3, 9). Dass namentlich die *μῦθοι* und *γενεαλογίαι ἀπέραντοι*, mit denen die Irrlehrer sich befassten (1. Tim. 1. 4; 4, 7; Tit. 1, 14; 3, 9), nicht von Streitfragen über irdische Geschlechtsregister Jesu, sondern nur von Äonenreihen verstanden werden dürfen, aus denen die Phantasie der *ψευδώνυμος γνῶσις* (1. Tim. 6, 20; vgl. Tit. 1, 16) ihren Soter hervorgehen liess, kann heutigen Tages als bei allen Einsichtigen feststehend angesehen werden. Allen derartigen Versuchen, aus einer abstracten Gottheit auf dem Wege der Evolution oder Emanation durch längere oder kürzere Mittelglieder den, welchen die Irrlehrer für ihren „Heiland“ hielten, hervorgehen zu lassen, und der Versuchung, diese Schattenbilder einer näheren Discussion zu unterwerfen, enthielt sich unser Verfasser, indem er die ihm vor Augen stehende Person, von der das *φανερωθῆναι ἐν σαρκί* geschehen ist, durch ein einfaches ὅς bezeichnet[1]).

Wenn man, was das *ἐφανερώθη ἐ. σ.* anlangt, vereinzelt die Vermutung ausgesprochen hat, dass unser Verfasser (ähnlich wie 2. Tim. 1, 10 *ἐπιφάνεια τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χρ. Ἰ.*; Tit. 2, 11; 3, 11 *ἐπεφάνη*) den Sprachgebrauch der gnostisirenden Irrlehrer adoptirt habe, so mag dies auf sich beruhen[2]). In jedem Falle will er durch

[1] Bekanntlich thut ja auch Paulus nur selten und kurz des präexistenten Zustandes des Gottessohnes Erwähnung (s. unsere Ausführungen zu Phil. 2, 6).

[2] Paulus gebraucht *φανεροῦσθαι* von Christus nur Kol. 3, 4,

diesen Ausdruck bei den Lesern nicht die Vorstellung erwecken, als sei das durch ὅς angedeutete Subject nur in eine lose, äusserliche, temporäre Beziehung oder Berührung zur σάρξ getreten. Im Gegenteil soll hier ein Vorgang zum Ausdruck gebracht werden, durch welchen jenes wirklich in die durch σάρξ umschriebene Sphäre eingetreten ist und sich in derselben bewegt und in Actionen bezw. Passionen zur Darstellung gebracht hat. Erwägt man nämlich, mit welchem Nachdruck in den Pastoralbriefen betont wird, dass Christus Mensch gewesen sei (1. Tim. 2, 5 ἄνθρωπος Χρ. Ἰ.), aus David's Samen hervorgegangen (2. Tim. 2, 8), so kann kein Zweifel bestehen, dass der uns beschäftigende Prädicatssatz einer Anschauung von der Person des „Heilandes" entgegengesetzt ist, nach welcher derselbe, der an sich ein uranisch-pneumatisches Wesen ist, nur lose und zeitweilig mit einem menschlich-jüdischen Subject verbunden gedacht sein wird. Man wende hiergegen nicht ein, dass ja auch Paulus gelegentlich die Menschheit und Davidssohnschaft Christi hervorhebt (Röm. 5, 15; 1. Kor. 15, 21; Phil. 2, 7. 8 — Röm. 1, 3; vgl. 9, 5) und wir also kein Recht hätten, aus den zuletzt namhaft gemachten Stellen der Pastoralbriefe eine antidoketische Tendenz des Verfassers zu erschliessen. Der Unterschied zwischen den beiderseitigen, die Menschheit Christi betonenden Aussagen ist der, dass Paulus in dem Bewusstsein seiner Leser augenscheinlich die Menschheit, national-jüdische Abkunft, amtliche Thätigkeit Christi innerhalb der Grenzen des jüdischen Volkes (Röm. 15, 8) als selbstverständlich und unbestritten voraussetzt, ja sogar gegebenen Falles, wo jene nationalparticulare Schranke Jesu zu einseitig und ausschliesslich von seinen judaistischen Gegnern betont und in ihrem Interesse ausgebeutet wird, zu Äusserungen fortschreitet, die über den

---

um die Erscheinung desselben bei seiner Parusie in seiner Eigenschaft als σωτήρ, d. h. Herbeiführer der real-eschatologischen σωτηρία-δόξα zu kennzeichnen.

nur relativen Wert jener an sich richtigen Erkenntnis keinen Zweifel gestatten (2. Kor. 5, 16; vgl. 3, 17). Wenn er daher Röm. 1, 3 von dem Sohne Gottes sagt, er sei geworden *ἐκ σπέρματος Δαυείδ*, so thut er damit, weit entfernt, auf Seiten der Leser des Römerbriefes einen christologischen Doketismus vorauszusetzen, weiter nichts, als durch Anerkennung der menschlichen, national-theokratischen Abstammung Christi auch bei denjenigen Lesern des Briefes, die noch mehr oder weniger in judenchristlichen Anschauungen verharrten, sich ein vertrauensvolles Entgegenkommen den nachfolgenden brieflichen Belehrungen gegenüber zu sichern. Dagegen wird nicht verkannt werden können, dass, wenn Paulus Kol. 1, 22 die volle Aussöhnung der Leser mit Gott als durch das *σῶμα τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* (sc. Christi) *διὰ τοῦ θανάτου* vermittelt hervorhebt, dies im Hinblick auf eine Anschauung so formulirt ist, nach welcher in Missachtung der *σάρξ* Christi für eine heilsmittlerische Thätigkeit pneumatisch-angelischer Wesen zu einer Vervollständigung des Christenstandes der Leser der Weg gebahnt werden sollte (s. unseren Commentar zum Kolosserbrief S. 295 f.). In den Pastoralbriefen werden wir eine Weiterbildung der kolossischen Irrlehre in der Christologie nach der Seite der Gnosis hin unschwer erkennen können. Man wird nicht fehlgehen in der Annahme, dass in den Kreisen, von denen die Irrlehre ausging, Äusserungen des Apostel Paulus, welche scheinbar eine gewisse Minderachtung der *σάρξ* Christi zu enthalten schienen (2. Kor. 5, 16; Röm. 8, 3) und dagegen auf das Nachdrücklichste betonten, dass der Herr *τὸ πνεῦμα* sei (2. Kor. 3, 17), eine Deutung gegeben wurde, nach welcher die Person Christi, dem empirisch-menschlichen, nationalen Verbande völlig entrückt, zu einem reinen Geistwesen spiritualisirt worden war. Wir können dies indirect, abgesehen von den bereits oben bemerkten Stellen, in welchen die Menschheit, Davidssohnschaft betont wurde, auch noch daraus erschliessen, dass wir ähn-

lich wie im Kolosserbriefe bei den beiderseitigen Gegnern eine eifrige Betreibung der Askese (1. Tim. 4, 3; vgl. 5, 23) antreffen, für welche als vorbildliches Lebensideal am besten ein rein pneumatischer Soter, möglicher Weise noch in Verbindung mit anderen uranischen Wesen [1]), den nötigen Impuls geben konnte. Auf ein anderes, die eben geäusserte Ansicht, dass auf Seiten der Irrlehrer die menschliche Seite der Person ihres „Heilandes" in doketischem Verstande aufgefasst sei, unterstützendes Moment werden wir bei der Erläuterung der folgenden Aussage unseres Verses (ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι) aufmerksam machen.

Gehen wir nunmehr zur Erläuterung dieses letzteren über, so werden wir zuvor einige formale Präliminarien vorausschicken müssen, um abwegige oder unklare Deutungen unseres Versgliedes fernzuhalten. Dass zuvörderst das ἐδικαιώθη ἐν πν. als in unmittelbarem Gegensatz zum Voranstehenden aufzufassen sein wird, legt schon die von sonst her bekannte Entgegensetzung von σάρξ und πνεῦμα nahe genug. War in dem vorigen Prädicatssatze σάρξ die Sphäre, in welcher das mit ὅς angedeutete Subject sich zur Erscheinung brachte, so kann auf der anderen Seite das sich hier findende πνεῦμα nur als das gedacht werden, in welchem als jenem selben Subject angehörigen sich das δικαιωθῆναι [2]) zum Vollzug brachte. Es ist demnach vollkommen davon abzusehen, dass etwa das ἐδικαιώθη einen Act bezeichnen würde, kraft dessen das vorher bezeichnete Subject im Geiste, im Bewusstsein Anderer zu etwas Anderem geworden sei, als was es vorher in die Erscheinung getreten war. Nicht darum also handelt es

[1] 1. Tim. 4, 1. — 1. Tim. 2, 5 lässt das εἷς μεσίτης . . . ἄνθρωπος Χρ. Ἰ. den Rückschluss machen, dass auf Seiten der Gegner auch noch andere (angelische) Wesen eine heilsmittlerische Bedeutung hatten.

[2] Paulus gebraucht δικαιοῦσθαι nicht von Christus als Subject, wohl aber von Gott in der aus Psalm 51, 6 entlehnten Stelle Röm. 3, 4.

sich hier, dass der im Fleische Erschienene etwa durch die Predigt von ihm für Die, welche zum Glauben an ihn gewonnen werden sollten, ein δικαιωθῆναι erfahren habe; vielmehr ist streng festzuhalten, dass der Geist Christi, sei es das Mittel, sei es der Umkreis gewesen, durch welches bezw. in welchem seine Rechtfertigung erfolgt sei. Nun fragt sich aber weiter, wie der betreffende Act vorstellig zu machen ist. Ist etwa πνεῦμα dasjenige Moment, welches neben der σάρξ das Wesen des sich auf Erden bewegenden Christus bildete? In diesem Falle könnte man annehmen, dass das höhere, seine Person constituirende Pneuma das Mittel geworden sei, durch welches gewissermassen der fleischlichen Erscheinung gegenüber ein Gegengewicht gegeben sei, so dass der Anstoss, den die mit der σάρξ verknüpfte Niedrigkeit, Schwachheit, Schranke erwecken konnte, durch seine lehrende und Wunder vollbringende Thätigkeit sozusagen aufgehoben worden sei. Indes erheben sich gegen diese Deutung unserer Stelle die gewichtigsten Bedenken. Vor Allem würde es uns für die so erklärte Aussage des Verfassers an einer Stütze durch analoge Schriftaussagen fehlen. Ferner wird man leicht bemerken, dass man bei jener Erläuterung des Versteiles das Zeitwort δικαιοῦσθαι zu stark um seine eigentliche Bedeutung bringt und ihm einen recht verblassten Sinn unterlegt. So viel ist zunächst klar: der einfache Eintritt Christi in die äussere, menschliche Daseinsweise mit der ihr von selbst anhaftenden, nationalen Schranke lässt sich doch nicht wohl als etwas ansehen, gegen welches dem bezüglichen Subject eine Rechtfertigung zu teil geworden sein könnte. Niemand unter seinen Landsleuten, von den Heiden ganz zu schweigen, machte es ja Jesu zum Vorwurf, dass er als Mensch in ihre Mitte getreten sei, gegen welchen Anstoss er einer Restitution oder Justification bedürftig gewesen wäre. Diese Erwägungen werden uns mit Notwendigkeit dahin führen, dass das πνεῦμα, von dem hier die Rede ist, nicht neben der von

Christus angenommenen *σάρξ* während seiner irdischen Erscheinung als der höhere Bestandteil seines Wesens gedacht sei. In diesem letzteren Sinne, also *πνεῦμα* coexistent mit *σάρξ* in der Person Christi während seines irdischen Lebens, lässt sich dasselbe niemals, weder bei unserem Verfasser noch bei dem Apostel Paulus, aufzeigen, weil das betreffende Verhältnis niemals zum Gegenstande der Reflexion gemacht wird. Wo bei Paulus von dem Pneuma Christi die Rede ist, ist es immer der Geist des Auferstandenen. So, wenn Paulus sagt (1. Kor. 15, 45), dass der letzte Adam geworden sei zu einem *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, so ist dem ganzen Zusammenhange entsprechend nur an das Pneuma zu denken, zu welchem Christus durch seine Auferstehung gelangt ist, welches sich eben für die Seinen als ein sie ebenfalls zu ewigem Leben im eschatologischen Sinne befähigendes bewährt (2. Kor. 3, 17. 18).

Noch wichtiger zur Erläuterung der uns hier beschäftigenden Stelle ist die analoge, durch die der Verfasser zur Formulirung der ersten beiden Satzteilchen unseres Verses wahrscheinlich angeregt worden ist, Röm. 1, 3—4. Auch hier sind die beiden Momente von *σάρξ* und *πνεῦμα* in der Person Christi einander gegenübergestellt. Paulus lässt hier den Sohn Gottes, wenn man ihn unter die Kategorie der *σάρξ* stellt (*κατὰ σάρκα*), aus David's Samen hervorgegangen sein. Wenn man ihn dagegen unter der Kategorie des *πνεῦμα ἁγιωσύνης* beurteilt, so ist er der in Macht definitiv eingesetzte Gottessohn aus Todtenauferweckung, d. h. in zeitlich ursächlichem Zusammenhang mit der letzteren (*υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* Röm. 1, 4). Man ersieht: hier wird der Sohn Gottes nach zwei auf einander folgenden Stadien oder Erscheinungsformen charakterisirt, deren letztere mit seiner Auferstehung in die Erscheinung getreten ist, und deren Innenseite als der Geist voller Heiligkeit angegeben wird. Wie der Sohn Gottes nach

seiner irdisch-geschichtlichen Seite seine Entstehung hat aus dem *σπέρμα* David's, so originirt seine Installation in messianische Machtherrlichkeit als Sohn Gottes sensu eminenti, wenn man ihn nach seiner himmlisch-geistlichen Seite beurteilt, aus der Todtenauferweckung. Auch an dieser Stelle des Römerbriefes wird auf das höhere Moment, welches man an sich bei dem Davidsohn neben seiner *σάρξ* bis zu seinem Tode sicher voraussetzen darf, gar keine Rücksicht genommen. So unstatthaft es nun auch sein würde, wenn man dem Apostel die Überzeugung absprechen wollte, als habe der auf Erden lebende Christus des göttlichen Geistes entbehrt, da dies ja bei dem *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, als welcher er schon in Vers 3 bezeichnet wird, schlechthin undenkbar ist, so ist doch dieser vorauszusetzende, höhere Bestandteil seines Wesens nicht ohne Weiteres gleich *πνεῦμα ἁγιωσ.* in Vers. 4. Der letztere Terminus bringt die Innenseite des Auferstandenen dadurch zum vollen Ausdruck, dass der diesem von Gott verliehene Geist nach seiner vollen, principiellen, lebenschaffenden Entfaltung und Wirksamkeit gekennzeichnet wird [1]). Mit dieser Anschauung steht ganz in Übereinstimmung, wenn Paulus in Kol. 1, 19 ausführt, wie es Gottes Wohlgefallen gewesen sei, in ihm, d. h. dem *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* (Kol. 1, 18) die ganze Fülle [der Gottheit] wohnen zu lassen (vgl. Kol. 2, 9) [2]).

Kehren wir nach diesen Erörterungen analoger paulinischer Auslassungen über das Verhältnis von *σάρξ* und *πνεῦμα* in der Person Christi zu dem uns beschäftigenden *ἐδικαιώθη ἐν πν.* zurück, so werden wir nunmehr eher im Stande sein, diesen zunächst rätselhaften Ausdruck einer richtigen Deutung zu unterziehen. Halten wir auch bei unserer Stelle fest, dass *πνεῦμα* der höhere Wesensbestand-

---

1) Vgl. Act. 2, 33 *τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου* (s. spiritum promissum cf. Jes. 11, 2) *λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ ἀκούετε.*

2) S. das Nähere im Commentar zum Kolosserbrief 258 f.

teil des postexistenten Christus sei, so würde durch das ἐδικαιώϑη hier ein Act beschrieben, durch welchen das im voranstehenden Satzteil kenntlich gemachte Subject in die Sphäre des πνεῦμα erhoben wäre, so dass er sich in eben dieser im eminenten Sinne bewegt und bewährt. Warum wird nun aber der Vollzug dessen, was der im Fleische Erschienene von Gott durch seine Erhebung in das πνεῦμα erlangt hat, als ein Rechtfertigungsact charakterisirt? Um dies zu begreifen, liegt es nahe genug, an das zu denken, was Christo, wie er im Fleische war, seitens seiner Gegner zu teil wurde: Belastung mit der Beschuldigung eines Pseudomessias, Verurteilung durch das Gericht seiner Volksobersten zum schmachvollen Kreuzestod (Act. 2, 23; 3, 13. 14. 17; 4, 8—10; 5, 30 u. s. w.). Dieses gefällte und vollstreckte menschliche Urteil wurde einer Revision unterzogen durch Gott, der ihm dadurch eine thatsächliche Rechtfertigung zuerkannte, dass er ihn, aus dem Tode erstehen lassend, in den Bereich himmlischer Geistmachtfülle versetzte (Act. 2, 33; 3, 13. 15; 5, 13 u. s. w.).

Erinnern wir uns nun, dass es uns im Beginn unserer Untersuchung in formaler Hinsicht als durchaus zulässig erschien, dass das erste Sätzchen unseres Verses ὅς bis σαρκί als das Subject der folgenden Prädicationen anzusehen sei, so haben wir hier die Aussage vor uns, dass eben Dem, welcher im Fleische erschienen war, dem erfahrenen menschlichen Unrecht gegenüber von Gott thatsächlich sein Recht vindicirt wurde durch die Erhebung zum absoluten geistigen Princip, was Paulus 2. Kor. 3, 17 τὸ πνεῦμα nennt (vgl. πνεῦμα ἁγιωσύνης Röm. 1, 4). Man ersieht, dass, so das Verhältnis der beiden Sätzchen aufgefasst, die Identität des im Fleische Erschienenen mit dem im Geiste κατ᾽ ἐξοχήν Existirenden auf das Schärfste betont wird [1]), und es kann nicht schwer fallen, den Grund

---

[1]) Diese Identität des ἐν σαρκί Erschienenen mit dem seit seiner



für diese derartige Darlegung des Verfassers zu ermitteln. Schon oben trat uns als in nicht geringem Maasse wahrscheinlich entgegen, dass von Seiten der Irrlehrer das abstracte Geistwesen ihres Soter bis zu dem Grade betont wurde, dass für eine Berührung mit der unteren Sinnenwelt in der Person des geschichtlichen Christus kaum noch eine andere Möglichkeit als im doketischen Sinne vorhanden war. Entbehrte also der so spirituell aufgefasste „Heiland" der Gegner der *σάρξ* im realen Verstande, so fiel für sie auch alles das hinweg, was für Paulus und sicher auch für unseren Verfasser von höchster heilsmittlerischer Bedeutung war, insofern, als nur die *σάρξ* Christi als leidensfähiges Organ seinen Kreuzestod zwecks Tilgung der Sünden der Menschheit ermöglichte (vgl. 1. Tim. 2, 5. 6 . . . *ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*). Von welchem Wert für unseren Verfasser die reale Einwohnung Christi im Fleische war, giebt er dadurch zu erkennen, dass er nur von demselben Subject, welches *ἐν σαρκί* erschienen war, ein Sein *ἐν πνεύματι* erkannte, welches letztere als das Resultat einer Cassation des gegen jenen gerichteten Processes angesehen werden sollte (*ἐδικαιώθη*). Mit anderen Worten: Der persönliche Inhalt des *μυστήριον τῆς εὐσεβείας* (*τῆς πίστεως*) war nicht ein Soter, der, aus der transscendenten Region erscheinend, die Erde nur oberflächlich und flüchtig streifte, um sich dann wiederum in die obere Welt zurückzuziehen,

Auferstehung *ἐν πνεύματι* Existirenden darf aber sicher nicht so gedacht werden, dass die *σάρξ* ganz so, wie sie Christus auf Erden bis zu seinem Kreuzestode besass, mit in den Zustand der Erhöhung desselben unverändert hinübergenommen sei. Es ist nämlich nicht der geringste Grund vorhanden, bei dem Verfasser der Pastoralbriefe in diesem Punkte eine andere Anschauung vorauszusetzen, als wie sie der Apostel Paulus besass, der bekanntlich Christo nach seiner Auferstehung ein *σῶμα τῆς δόξης* beilegte (Phil. 3, 21; vgl. 1. Kor. 15, 44), d. h. ein solches *σῶμα*, aus welchem die *ἀσθένεια, φθορά, ματαιότης, τὸ θνητόν* ausgeschieden (vgl. 1. Kor. 15, 53 f.) und das so ein conformes Organ des *πνεῦμα* Christi geworden ist.

sondern ein solcher, der, nachdem er wirklich und wahrhaft Mensch geworden, Gott bis zum Tode gehorsam war (vgl. Phil. 2, 8; Röm. 5, 19) und in gebührender Vergeltung seiner Treue (vgl. das *διό* Phil. 2, 9) als der schlechthin Gerechte durch seine Erhöhung in den Zustand des Geistes versetzt wurde, der für alle Welt nicht blos eine erleuchtende, sondern sittlich regenerirende, kräftigende und tröstende Wirksamkeit ausüben sollte (Tit. 3, 5. 6; 2. Tim. 1, 7. 14).

Das dritte Sätzchen unseres Verses lautet nun *ὤφθη ἀγγέλοις*. Es erscheint uns überflüssig, auf eine solche Deutung der *ἄγγελοι* einzugehen, die in ihnen menschliche, apostolische Sendboten des Evangeliums hat sehen wollen. Da überall in den paulinischen Schriften ebenso wie in der einzigen sonstigen Stelle der Pastoralbriefe, wo das uns hier beschäftigende Wort noch vorkommt (1. Tim. 5, 21), *ἄγγελοι* von übersinnlichen Wesen gebraucht wird, so ist nicht der mindeste Grund vorhanden, von dieser Auffassung abzuweichen, und dies um so weniger, wenn, wie sich später ergeben wird, nur bei Festhaltung dieser Wortdeutung ein wirklich befriedigender Sinn unseres Sätzchens sich herausstellen sollte. Zunächst hindert uns das Fehlen des Artikels vor *ἀγγέλοις* nicht im mindesten daran, den Gattungsbegriff des Wortes festzuhalten, da die Hervorhebung, dass der auferstandene Christus einzelnen Engeln sichtbar geworden sei, nur den Eindruck eines wenig bedeutsamen Vorganges hinterlassen könnte. Ebenso wenig Berechtigung wird man haben, entweder nur an sogenannte gute oder sogenannte böse Engel zu denken[1]). Haben wir aber in den *ἄγγελοι* teils solche überirdische Wesen vor uns, die der Verfasser (1. Tim. 5, 21) als *ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι* bezeichnet, und die Paulus bei einer näheren

---

[1]) Schon Bengel hat das Richtige: conspectus est maxime post resurrectionem angelis bonis vel etiam malis: quorum illis simul oeconomia eius patefacta, his terror incussus.

Classification der Engelwelt (Kol. 1, 16) die ersten Ordnungen einnehmen lässt, teils solche, denen als Statthaltern die vorchristlichen Völker in der Zeit der Unmündigkeit unterstellt waren (*ἀρχαί*, *ἐξουσίαι*, *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*), so wird sich im Weiteren fragen, in welchem Sinne das Sichtbargewordensein des „gerechtfertigten" Christus für jene überirdischen Wesen von so hervorragender Bedeutung gewesen sei, dass der Verfasser eine Heraushebung dieses Momentes an unserer Stelle für angemessen erachten durfte.

Erwägen wir, dass die *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου*, die nach 1. Kor. 2, 8 den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben, sicher nicht allein als die bezüglichen menschlich-obrigkeitlichen Personen, sondern zugleich auch als die jene zu ihrem Werk inspirirenden supernaturalen Machtwesen zu denken sind, so lag es für unseren Verfasser ganz im Sinne des Apostels Paulus nahe genug, dass der von Gott durch seine Auferstehung als der schlechthin Gerechte Erwiesene sich Denen zur Erscheinung brachte, von denen der Antrieb zu jenem ungerechten Todesurteil ausgegangen war. Sehr einleuchtend ist es, wenn er gerade Denen in erster Linie erschien, in Bezug auf welche Paulus Kol. 2, 15 sagt, dass Gott, nachdem er die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* ihrer Waffenrüstung beraubt, sie offen zur Schau gestellt habe, indem er die zu ihnen gehörigen Subjecte (*αὐτούς* sc. *ἄρχοντας*) in Christo (*ἐν αὐτῷ*) im Triumphe aufgeführt habe (vgl. 1. Petr. 3, 22 *πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων*). In dieser Weise lernten Die, welche die Vernichtung Christi geplant hatten, als selber im Kampfe Unterlegene Den kennen, durch welchen Gottes Sieg über sie vermittelt war. — Aber nicht blos den Engeln, welche in kurzsichtiger Verblendung das ihnen übertragene Weltverwaltungsamt gemissbraucht hatten, erschien Christus zu ihrer Beschämung, Demütigung und Androhung eventueller Strafe bei fortgehendem renitentem Verhalten (vgl.

das partic. praes. *καταργουμένων* 1. Kor. 2, 6; 1. Kor. 15, 24 *ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν*), sondern, wenn auch zu einem anderen Zwecke, den Engelclassen, die, in der unmittelbaren Nähe Gottes sich befindend, sich durch ihr Verhalten nicht mit ihm und seinem Heilsplan in Widerspruch gestellt hatten (vgl. 1. Tim. 5, 21). War der Sohn Gottes, wie er sich im Zustande der Präexistenz befand, diesen letzteren Engelkategorien wohl auch an sich nicht unbekannt, so war er doch als persönlicher Inhalt des geoffenbarten Mysteriums Gottes insofern eine neue Erscheinung, als es der im Fleische Erschienene und von Gott in seiner Auferstehung im Geiste Gerechtfertigte war, der sich nunmehr ihrem Anblicke darbot und ihnen damit Gelegenheit gab, ihre hohe Freude über ihren nunmehrigen sieggekrönten Herrn zum Ausdruck zu bringen und ihre Kniee vor ihm zu beugen (vgl. Phil. 2, 10). Als das Motiv für unseren Verfasser, das in dem dritten Gliede unseres Verses besprochene Moment von Christo den Lesern nahezubringen, wird ohne Zweifel der Umstand anzusehen sein, dass man in den irrlehrerischen Kreisen jenen von Christo überwundenen secundär-göttlichen Mächten noch jetzt eine unterstützende, heilsmittlerische Bedeutung beilegte (vgl. 1. Tim. 4, 1 *πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων*), so dass Christi Stellung als *εἷς μεσίτης . . . ἄνθρωπος Χρ. Ἰ.* (1. Tim. 2, 5) beeinträchtigt werden musste.

Während die beiden ersten Sätzchen Aussagen enthielten über das, was thatsächlich an der Person Christi selbst realisirt war, das dritte Sätzchen den Übergang dazu machte, jenes Objective in Beziehung zu setzen zu dem Bewusstsein Anderer, und zwar zunächst, wie wir sahen, der überirdischen Wesen, so hat das vierte zum Zweck, das bisher von der Person Christi ans Licht Gestellte in ein Verhältnis zur Menschenwelt zu setzen. Nicht erwähnt ist, aber natürlich vorauszusetzen, dass, bevor die hier erwähnte Verkündigung Christi unter den Völkern

geschehen konnte, Jener selbst (nämlich Christus) wenigstens den ersten Verkündigern als Auferstandener erschienen war (1. Kor. 15, 5—8). Obgleich das hier gewählte Verbum κηρύττεσθαι von der Predigt von Christo namentlich bei Paulus ein durchaus gebräuchliches ist, so ist es doch seiner ursprünglichen Bedeutung gemäss an unserer Stelle wohl nicht ohne eine gewisse Emphase gewählt worden, um dem 2. Tim. 3, 6 geschilderten modus procedendi der Irrlehrer in der Verbreitung ihrer Geheimlehren gegenüber die ursprüngliche, thatsächliche Verkündigung Christi unter der Völkerwelt als eine durch lauten Heroldsruf erfolgte[1]) zu kennzeichnen. Ein Ausdruck, der sich ja treffend eignete, um Christus als den Sieger über den Tod und seine irdischen wie überirdischen Widersacher zum offenkundigen Ausdruck zu bringen. Es erscheint uns nicht geraten, unter den ἔθνη nur die Heidenvölker zu verstehen, da kein Grund vorhanden ist, das israelitische Volk da ausgeschlossen zu erachten, wo man schlechthin erwarten durfte, dass ja der grössten Ausdehnung des Kreises, in welchem das ἐκηρύχθη stattfand, Erwähnung gethan wurde. Wird es doch auch sonst in den Pastoralbriefen auf das Nachdrücklichste betont, dass es Gottes Wille sei, dass alle Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit gelangten (1. Tim. 2, 4; 4, 10; vgl. 6, 13; Tit. 2, 11—14; 3, 4—7). Nachdem die pädagogische Gewaltherrschaft der oberen Mächte dadurch, dass Christus ihnen bei seiner Erhebung von der Erde durch die Himmelsräume hindurch sichtbar wurde, im Princip gebrochen war, ist damit auch in der unter jene bis dahin gestellten Völkerwelt die Zeit und die Gelegenheit gekommen, dass der Heroldsruf für den neuen zur Oberherrschaft über alle Lebewesen Gelangten eine dankbare Aufnahme zu finden versprach. In dem Maasse, als der Ruf der Sendboten des

---

[1]) So versteht sich auch, wie der Verfasser den Paulus als κῆρυξ καὶ ἀπόστολος bezeichnen konnte (1. Tim. 2, 7; 2. Tim. 1, 11).

in Christo geoffenbarten Mysteriums an alle Nationen erschallte und sich aus ihnen heraus eine Gemeinde um den neuen, ihnen Frieden und Freiheit verheissenden Herrn bildete, wurde letztere (die *ἐκκλησία*) nun wiederum das Organ, durch welches das, was im Princip bereits in dem *ὤφθη ἀγγέλοις* angedeutet war, dahin ergänzt werden sollte, dass die *πολυποίκιλος σοφία* Gottes im weiteren Verlaufe immer mehr auch den *ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* zur Kunde gelangte (Eph. 3, 10).

Welchen Widerhall, welche Antwort nun das Heroldszeugnis von Christo inmitten des weiten Völkerkreises gefunden habe, eröffnet uns das fünfte Sätzchen unseres Verses: *ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ*. Hier ist die an und für sich ungeläufige, von einer Person gebrauchte passive Form *ἐπιστεύθη* dem Schema der anderen Verba der übrigen Sätzchen unseres Verses conform gemacht [1]). Sein Sinn kann kein anderer sein als der, dass dem durch offenes, lautes Zeugnis unter den Völkern Kundgemachten Glauben entgegengebracht wurde in der Welt. Auch hier wird man eine oppositionelle Spitze gegen Diejenigen nicht verkennen, welche, die Bedeutung der *πίστις* in dem Mysterium der Frömmigkeit verkennend (vgl. 1. Tim. 1, 4), dem Wissen von Dingen und Vorgängen in der transscendenten Sphäre, die dem gemeinen Verstande verborgen waren, die oberste Stelle einzuräumen sich beflissen erwiesen (Tit. 1, 16; 1. Tim. 6, 20; vgl. 1. Tim. 6, 16). Begreiflicher Weise waren es nur kleine, eingeweihte Kreise, in welchen jene einen Boden für ihr *ἑτεροδιδασκαλεῖν* finden konnten, während für den Glauben die Welt mit ihren verschiedenartigsten Bildungs- und Culturverhältnissen das Terrain war, wo Derjenige innerlich angeeignet wurde, der der persönliche Gegenstand der Heroldsbotschaft war. War ja in dem damaligen Kosmos ein tiefes Sehnsuchtsgefühl nach Erlösung vorhanden, welches von dem *ἔλεος*

---

[1]) S. Winer a. a. O. S. 244.

geschehen konnte, Jener selbst (nämlich Christus) wenigstens den ersten Verkündigern als Auferstandener erschienen war (1. Kor. 15, 5—8). Obgleich das hier gewählte Verbum κηρύττεσθαι von der Predigt von Christo namentlich bei Paulus ein durchaus gebräuchliches ist, so ist es doch seiner ursprünglichen Bedeutung gemäss an unserer Stel[illegible] wohl nicht ohne eine gewisse Emphase gewählt word[illegible] um dem 2. Tim. 3, 6 geschilderten modus procedendi [illegible] Irrlehrer in der Verbreitung ihrer Geheimlehren g[illegible] über die ursprüngliche, thatsächliche Verkündigung [illegible] unter der Völkerwelt als eine durch lauten Herold[illegible] folgte[1]) zu kennzeichnen. Ein Ausdruck, der [illegible] treffend eignete, um Christus als den Sieger über [illegible] und seine irdischen wie überirdischen Widersac[illegible] offenkundigen Ausdruck zu bringen. Es ersch[illegible] nicht geraten, unter den ἔθνη nur die Heiden[illegible] verstehen, da kein Grund vorhanden ist, das is[illegible] Volk da ausgeschlossen zu erachten, wo man [illegible] erwarten durfte, dass ja der grössten Ausd[illegible] Kreises, in welchem das ἐκηρύχθη stattfand, [illegible] gethan wurde. Wird es doch auch sonst in [illegible] briefen auf das Nachdrücklichste betont, d[illegible] Wille sei, dass alle Menschen zur Erkenntnis [illegible] heit gelangten (1. Tim. 2, 4; 4, 10; vgl. 6, [illegible] 11—14; 3, 4—7). Nachdem die pädagogis[illegible] herrschaft der oberen Mächte dadurch, dass [illegible] bei seiner Erhebung von der Erde durc[illegible] räume hindurch sichtbar wurde, im [illegible] war, ist damit auch in der unter jen[illegible] Völkerwelt die Zeit und die Geleger[illegible] der Heroldsruf für den neuen [illegible] Lebewesen Gelangten eine [illegible] versprach. In dem Maasse [illegible]

1) So versteht sich au[illegible] κήρυξ καὶ ἀπόστολος beze[illegible]

[illegible] welcher der Gedanke des [illegible] ich unmittelbar verknüpft [illegible] ervorzuheben. [illegible] in die Herrlichkeit haben [illegible] rückblickenden, seine Person [illegible] Abschluss gefunden, und ein [illegible] bisher innegehaltene Form der [illegible] leiben sollte, nicht hinzugefügt [illegible] erführung jener in Betracht ge-

[illegible] eibt der Blick zum Schlusse an [illegible] und ruht vollbefriedigt in der [illegible] er Thatsache aus, insofern als für [illegible] Christus Gegenstand des Glaubens [illegible] zugleich auch der Gegenstand ihrer [illegible] sie ja Solche, welche erwarten die [illegible] chende) Hoffnung, nämlich die Er- [illegible] ichkeit des grossen Gottes und unseres [illegible] (προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα [illegible] δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος [illegible] σοῦ Tit. 2, 13). Ist es ja den Aus- [illegible] t, des in Christo enthaltenen Heils in [illegible] wiger Herrlichkeit teilhaftig zu werden [illegible] ετὰ δόξης αἰωνίου).

[illegible], nachdem wir die sechs Glieder unseres [illegible] äuterung unterzogen haben, noch ein Mal [illegible] urchschrittenen Weg zurück, so wird sich [illegible] ere Überzeugung, die wir über das ὅς des [illegible] ns aussprachen, auch für das Bewusstsein [illegible] hrt haben. Das erste Glied war der Stamm, [illegible] kt durch alle weiteren Aussagen hindurch [illegible] eben ist, und an den sich die letzteren [illegible] des Baumes bis zu seinem Gipfelpunkte, [illegible] hristi, hinauf organisch angeschlossen haben. [illegible] abstracter Geistigkeit aufgefassten Soter, der [illegible] hrhaft Glied der Menschheit geworden, noch [illegible] für jene gelitten hatte und gestorb[illegible] war und

Gottes Reinigung von der Sünde und Einführung in die Gerechtigkeit Gottes erwartete (Tit. 3, 5; vgl. 1. Tim. 1, 2. 13. 16; 2. Tim. 1, 2. 16. 18). Diese letztere wurde ihm nunmehr durch den principiell „im Geiste Gerechtfertigten" in der Predigt von ihm in Aussicht gestellt (Tit. 3, 7), und es begreift sich, wie dieser Botschaft demgemäss freudiger Glaube entgegengebracht wurde.

Das sechste Sätzchen unseres Verses macht den Schluss der vorangehenden Aussagen über den persönlichen Mittelpunkt des Frömmigkeitsmysteriums. Es lautet: ἀνελήφθη ἐν δόξῃ. Es wird sich zunächst empfehlen, das ἐν δόξῃ grammatisch so aufzulösen, dass das ἐν als mit einem Verbum der Bewegung construirt angesehen wird, um zugleich das Resultat derselben, die Ruhe, auszudrücken. Demnach wird hervorgehoben, dass das Subject der voraufgehenden fünf Sätzchen in die Herrlichkeit aufgenommen sei und sich nunmehr bleibend in derselben befinde. Bei näherer Reflexion auf diese Aussage wird man vorerst bemerken, dass die bisher innegehaltene chronologische Aufeinanderfolge der Momente unseres Verses hier nicht beibehalten zu sein scheint. Namentlich könnte man meinen, dass das ἐκηρύχθη ἐν ἔθν. und das ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ die Einsetzung Christi in Machtherrlichkeit zur Voraussetzung haben, ihr nicht wohl nachgestellt sein durfte. Hiergegen ist jedoch zu bemerken, dass der Sache nach die Verkündigung Christi schon in dem ἐδικαιώθη ἐν πν. vorausgesetzt, sowie in dem ὤφθη ἀγγέλοις vorangedeutet war. Trotzdem ist doch in dem dritten und in dem sechsten Sätzchen nicht ganz das Gleiche gesagt, so dass in dem letzteren eine einfache Wiederholung des ersteren zu erkennen wäre. Denn wie Christus sich den Engeln zur Erscheinung brachte, ist er als sich von der Erde bis zum Himmel erhebend, die dazwischen liegenden Räume durchmessend (vgl. das πορευθεὶς εἰς οὐρανόν 1. Petr. 3, 22) angeschaut. Dabei blieb es immerhin noch vorbehalten, das Moment der definitiven Aufnahme Christi

in die Herrlichkeitssphäre, mit welcher der Gedanke des Sitzens zur Rechten Gottes sich unmittelbar verknüpft (vgl. Hebr. 1, 3), gesondert hervorzuheben.

Mit der Aufnahme Christi in die Herrlichkeit haben die in die Vergangenheit zurückblickenden, seine Person betreffenden Momente ihren Abschluss gefunden, und ein weiteres konnte, wenn die bisher innegehaltene Form der verba praeterita gewahrt bleiben sollte, nicht hinzugefügt werden. Nach der Vorüberführung jener in Betracht gezogenen Geschehnisse bleibt der Blick zum Schlusse an der *δόξα* Christi haften und ruht vollbefriedigt in der Vergegenwärtigung dieser Thatsache aus, insofern als für Diejenigen, für welche Christus Gegenstand des Glaubens geworden ist, derselbe zugleich auch der Gegenstand ihrer Hoffnung ist. Sind sie ja Solche, welche erwarten die selige (zu verwirklichende) Hoffnung, nämlich die Erscheinung der Herrlichkeit des grossen Gottes und unseres Erlösers Christi Jesu (*προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ* Tit. 2, 13). Ist es ja den Auserwählten bestimmt, des in Christo enthaltenen Heils in Verbindung mit ewiger Herrlichkeit teilhaftig zu werden (2. Tim. 2, 10 *μετὰ δόξης αἰωνίου*).

Blicken wir, nachdem wir die sechs Glieder unseres Verses einer Erläuterung unterzogen haben, noch ein Mal kurz auf den durchschrittenen Weg zurück, so wird sich hoffentlich unsere Überzeugung, die wir über das *ὅς* des ersten Sätzchens aussprachen, auch für das Bewusstsein Anderer bewährt haben. Das erste Glied war der Stamm, der unverrückt durch alle weiteren Aussagen hindurch stehen geblieben ist, und an den sich die letzteren als Zweige des Baumes bis zu seinem Gipfelpunkte, der *δόξα* Christi, hinauf organisch angeschlossen haben. Einem in abstracter Geistigkeit aufgefassten Soter, der weder wahrhaft Glied der Menschheit geworden, noch wahrhaftig für jene gelitten hatte und gestorben war und

deshalb auch nicht als mit voller Geistesfülle Bekleideter auferweckt sein konnte [1]), dem ferner nur in aristokratisch-pneumatischen Kreisen Eingang zu verschaffen versucht wurde, und der nur in letzteren Gegenstand der „Erkenntnis" werden sollte, stellt unser Verfasser, wie wir gesehen haben, den Christus gegenüber, der in allen herausgehobenen Momenten der Heilsökonomie, welche auf Glauben sich gründet (1. Tim. 1, 4 *οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει*), entsprechend ist und dem Erlösungsbedürfnis sowie der Frömmigkeit der gesamten Menschheit Genüge zu leisten die Gewähr bietet. Während wir uns bemüht haben, das logische bezw. chronologische Verhältnis der einzelnen Glieder zu einander möglichst klar kenntlich zu machen, haben wir dabei von einer schematischen Gliederung der einzelnen Sätzchen, sei es in einer Zwei- oder Dreiteilung, Abstand genommen, da eine solche doch nicht bis zum letzten Punkte durchführbar erschien. Endlich meinen wir, dass in dem Maasse, als in unserem Verse eine oppositionelle Antithese einer ganz andersartig gerichteten Christologie gegenüber sich erkennbar machte, wir allen Grund haben, bei der Annahme zu verbleiben, dass hier keine Entlehnung aus einer schon vorhandenen — sei es hymnologischen oder liturgischen oder confessionellen — Schrift zu statuiren sei, sondern wir die wohlerwogene Formulirung der christologischen Grundthatsachen seitens unseres Verfassers vor uns haben, der allerdings der festen

1) Wenn 2. Tim. 2, 8 dem Timotheus angeraten wird, Jesum Christum in die Erinnerung zu bringen als *ἐγηγερμένον ἐκ νεκρῶν ἐκ σπέρματος Δαυείδ*, so versteht sich diese Heraushebung der Auferstehung Jesu Christi in Verbindung mit der davidischen Abstammung nur dann, wenn auf Seiten der Irrlehrer ähnlich wie schon bei Cerinth beim Tode Jesu der obere Christus als rein geistiges Wesen entweicht und nur Jesus der Leidende ist. Demnach war es geboten, den Irrlehrern gegenüber, die überhaupt nur eine geistige Auferstehung kannten (2. Tim. 2, 18), auf den im eigentlichen Sinne aus dem Tode erstandenen Davidssohn Jesus Christus auf das Nachdrücklichste hinzuweisen.

Überzeugung sein durfte, nur das, was von Beginn des Evangeliums an als lautes Zeugnis unter den Völkern verkündet und in der ganzen Welt zum Gegenstand des Glaubens geworden war, den Lesern in die Erinnerung zurückzurufen.

XIV.

Zur byzantinischen Kirchengeschichte.

Ein Rückblick auf die ersten zehn Jahrgänge der „Byzantinischen Zeitschrift".

Von

D. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Den Lesern dieser Zeitschrift ist die „Byzantinische Zeitschrift" nicht unbekannt. Seit dem Jahre 1893, wo der Schreiber dieser Zeilen im XXXVI. Jahrgang (Bd. II, N. F. 1. Jahrg.), S. 631—637 den ersten Band der Zeitschrift zur Anzeige brachte, ist hier wiederholt von ihr in zahlreichen Arbeiten die Rede gewesen. Jetzt, wo der um die byzantinischen Studien hochverdiente Herausgeber, Karl Krumbacher, auf die stattliche Reihe von zehn Jahrgängen zurückblicken kann, scheint die schon durch die Fassung der Überschrift in ihrer Beschränkung gekennzeichnete Frage am Platze zu sein: Hat die Zeitschrift für die Aufhellung der Geschichte der byzantinischen Theologie und Kirche das geleistet, was man von ihr erwarten durfte? Die Berechtigung, diese Frage in bejahendem Sinne zu beantworten, wird, wie mir scheint, nur durch eine Rückschau auf die Arbeiten aus jenem Gebiete erwiesen werden können, das theologischen Lesern naturgemäss in erster Linie am Herzen liegt.

Achten wir zunächst auf diejenigen Veröffentlichungen, die sich mit den Urkunden, d. h. den religiös-kirchlichen, in weitestem Sinne befassen.

Als lehrreich für den Eingang dieser Umschau seien Lambros' „Byzantinische Desiderata" (I, 185 bis 201) hervorgehoben. Scharf sichtend musterte hier der athenische Gelehrte fast alle Bethätigungen und Äusserungen byzantinischen Lebens, um zu zeigen, was und wie vieles noch zu thun erforderlich sei. Seine Ausführungen mussten notwendig den Eindruck bestärken und vertiefen, dass auf diesem Felde der Forschung unendlich viele und ertragsreiche Arbeit winke. Doch auch bei Lambros kam das für das Verständnis des byzantinischen Lebens wichtigste Gebiet, die Theologie, nur ziemlich schlecht weg. Er hob zwar den geschichtlich bedeutenden Wert einzelner hervorragender Heiligenleben, wie das des Demetrios von Thessalonike, des heiligen Nikon und des Patriarchen Euthymios, hervor und forderte, man müsste „dieser reichhaltigen Litteratur manche Bereicherung unseres Wissens über Religion, Gesittung und Gebräuche bei den Byzantinern abgewinnen". Aber er übersah, dass die Werke der grossen byzantinischen Theologen als solche in weit höherem Grade der wissenschaftlichen Eröffnung und Durchforschung würdig und bedürftig sind als jene Heiligenleben, worauf ich wiederholt auch in dieser Zeitschrift hingewiesen. Dann erst, meine ich, wird man erkennen, einen wie tiefen, nachhaltigen Einfluss u. a. Platon und Aristoteles in philosophischer, Dionysios und Gregorios von Nazianz in theologischer Hinsicht bis in die spätesten Zeiten geübt haben, in welchem Umfange Vorstellungen und Gedanken besonders dieser grossen Männer die Geister, auch des Abendlandes, befruchtet und oft in merkwürdiger Verhüllung sich bis auf diesen Tag lebendig erhalten haben. — Verhältnismässig gering sind denn auch die in jener von Lambros angedeuteten Richtung sich bewegenden Beiträge. „Zu den Legenden der heiligen Barbara

und Irene" steuerte Weyman (II, 298) eine Reihe von Textverbesserungen bei; Nestle lieferte (IV, 319—345) eine wertvolle, nach einer dem 8. Jahrhundert angehörigen Hs. des Sinaiklosters hergestellte Ausgabe der ältesten „Kreuzauffindungslegende", deren Stellung und Verhältnis zu dem übrigen hier in Betracht kommenden Schrifttum von ihm in lichtvoller Weise erörtert wurde.

Auch „Zu den Sacra Parallela des Johannes Damascenus und dem Florilegium des Maximos", dem vielumstrittenen Quellenwerk für unsere Kenntnis zahlreicher Kirchenväter und ihrer Lehren, brachte die „Byz. Zeitschr." einen beachtenswerten Aufsatz von Ehrhard (X, 394—415). Indem dieser auf die Notwendigkeit einer Wiederaufnahme der durch die Gegnerschaft der bisher mit der Frage beschäftigten Gelehrten Loofs (vgl. meine Anzeige von dessen „Studien über die dem Johannes von Damascus zugeschriebenen Parallelen" in dieser Zeitschrift XXXVI, 2., S. 150—157), Holl, Wendland und Cohn nicht zu befriedigendem Abschluss gebrachten Untersuchungen hinwies, legte er in sehr anschaulicher und übersichtlicher Weise den Stand der Dinge dar und suchte durch nicht unwesentliche Ergänzung der bisher herangezogenen handschriftlichen Beweisstücke zwischen den genannten Forschern in der Art zu vermitteln, dass er das Sichere vom Unsicheren schied, die Lücken in der Beweisführung aufzeigte und die Mittel zu ihrer Beseitigung angab.

„Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche", kirchengeschichtliche Quellen ersten Ranges, veröffentlichte Gelzer, und zwar auf Grund handschriftlicher Forschungen die Verzeichnisse der orthodoxen Patriarchate Antiochien und Jerusalem (I, 245—282), denen er (II, 22—72) die der Patriarchaldiöcese Alexandrien, an sie angeschlossen bulgarische Bistümerverzeichnisse folgen liess. — Conybeare lieferte sodann in einem Aufsatz „On some

Armenian Notitiae" (V, 118—136) dankenswerte Ergänzungen zu diesen Arbeiten Gelzer's und denen Parthey's, die vor wenigen Jahren, wo die armenischen Verhältnisse wieder in den Vordergrund getreten waren und wir über „Die Anfänge der armenischen Kirche" durch Gelzer (in den Berichten der Königl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch., Sitzung vom 4. Mai 1895, S. 109—174) zum ersten Male auf Grund vor allem armenischer Quellen zuverlässigen Aufschluss erhalten hatten, besonders zeitgemäss waren.

Auch die Zeugen der kirchlichen Vergangenheit, die in Klöstern und deren Urkunden, sowie in kirchlichen Bauten stecken, sind mehrfach von den Mitarbeitern der „Byz. Zeitschr." herangezogen worden. So war ich selbst in der Lage, „Vom Dionysioskloster auf dem Athos" (II, 79—95), wie es mir schien, bisher nicht beachtete wichtige Mitteilungen zu machen. Ich wies Simonides' in diesem Falle mehrfach hervorgetretene archäologische Übertreibungen zurück und berichtigte Gedeon's Angaben über die Gründung des Klosters durch Neuherausgabe der trotz Simonides' erstmaliger Veröffentlichung (1859) den Forschern, wie ich glaubte, entgangenen Goldbulle des Kaisers Alexios Komnenos von Trapezunt (1349—1390) und seiner Gemahlin Theodora, welche sich auf die Stiftung des Klosters bezieht und als Jahr der Gründung 1374 angiebt. Die inhaltlich genau erläuterte Urkunde gelang es mir in mehrfach berichtigtem Wortlaut vorzulegen. Aber noch in demselben Jahrgang behandelte Lambros (II, 609—618) „Noch eimal das Dionysioskloster auf dem Athos. Zum Artikel Dräseke's, Byz. Zeitschr. II, 79 ff." Er enthüllte an der Hand seiner Erfahrungen, die er bei der Durchforschung der Bibliotheken der Athosklöster gemacht, die Schwindeleien des Simonides, besonders in seinen Nachrichten über Hss., inschriftlichen und bildlichen Schmuck des Dionysiosklosters, und gab zu der Gründungsurkunde

des Klosters, deren Veröffentlichung durch Fallmerayer mir entgangen war (darauf bezüglich auch Jos. Müller's „Berichtigung" S. 440), nach einer jüngeren Abschrift derselben sämtliche Varianten, und zwar Simonides' Lesungen mit S, die meinigen mit D, Fallmerayer's mit F, die seinigen mit L bezeichnet. Von Wichtigkeit für die Patristik waren die von Lambros in diesem Zusammenhange gemachten Mitteilungen über die Hermas-Hs., die durch zwei Lichtdrucktafeln (Athoscodex des Hermas, Fol. 1[v] Ed. Gebh.-Harn. S. 22, 13—42, 2 und Leipziger Blätter des Hermas, Fol. 3[r] Ed. Gebh.-Harn. S. 228, 1 bis 242, 15) veranschaulicht wurden. Beiläufig erwähnt sei „Eine Klostergründungssage von Amorgos", welche Thumb (II, 294—296) erzählte.

Ganz ausnehmend eingehende Forschungen wurden in der Zeitschrift über einige kirchlich denkwürdige Stätten, wie Serrä, Thessalonike und zwei der wichtigsten Kirchen der Hauptstadt, vorgelegt.

Über erstere berichtete Papageorgiu in einem durch sorgfältige, an Ort und Stelle Jahre hindurch fortgeführte Untersuchungen in mannigfacher Hinsicht ausgezeichneten Beitrag (III, 225—329): *Αἱ Σέρραι καὶ τὰ προάστεια, τὰ περὶ τὰς Σέρρας καὶ ἡ μονὴ Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου* (mit 7 Tafeln). Nach einer die geschichtlichen und archäologischen Quellen, sowie die bisherigen Leistungen reisender Forscher für die Geschichte der Stadt berührenden Einleitung behandelte er zunächst Burg und Stadt Serrä, sowie die Kirchen und Moscheen der Vorstädte und wandte sich dann zu der Umgegend von Serrä mit einigen, in den Goldbullen und dem zuvor von ihm eingehend betrachteten *κῶδιξ μητροπόλεως καὶ Ἀκολουθία εἰς τοὺς ἁγίους Θεοδώρους* erwähnten, kirchlich wichtigen Örtlichkeiten. Ganz besondere Teilnahme erweckte derjenige Teil der Abhandlung des Verfassers, in welchem er sich über das Kloster des Vorläufers Johannes, das der

Grabstätte des nach der Einnahme Konstantinopels ernannten Patriarchen Gennadios (Georgios Scholarios), des berühmten Freundes des unbeugsamen Gegners der Lateiner auf dem Concil zu Florenz, Markos Eugenikos von Ephesus, verbreitete. Papageorgiu bestimmte als das Todesjahr desselben mit grosser Wahrscheinlichkeit 1468. Wichtige Aufschlüsse über bisher nicht Gekanntes brachte ein letzter Abschnitt über die Bibliothek und die in ihr befindlichen Hss. — In ähnlicher Weise behandelte derselbe Verfasser (X, 23—39) in einer aus Forschungen an Ort und Stelle hervorgegangenen, sowie durch zeichnerische Wiedergabe und Aufnahme vieler bemerkenswerter Hoch- und Grundrisse, Querschnitte, Säulen und Bogenstellungen dem Verständnis nahegebrachten Sonderuntersuchung *Θεσσαλονίκης Βυζαντιακοὶ ναοὶ καὶ ἐπιγράμματα αὐτῶν*, und zwar zunächst die Zwölfapostelkirche. — Auch Byzanz und seine Kirchenbauten erfreuten sich liebevoller Betrachtung und Schilderung. Hervorgehoben möge werden der nach der baulichen und kunstgeschichtlichen Seite bemerkenswerte Aufsatz von Wulff: „Die sieben Wunder von Byzanz und die Apostelkirche nach Konstantinos Rhodios“ (VII, 316—331). Für „Die Erzählung vom Bau der Hagia Sophia“ gab Preger (X, 455 bis 476), der diese handschriftlich in den Script. orig. Cpolit. I, 74—100 herausgegeben hat, eingehende Ausführungen zur Geschichte des Textes, zur Frage nach dessen Abfassungszeit und zur Baugeschichte bezw. den einzelnen Stücken baugeschichtlichen Inhalts, aus denen hervorgeht, dass die Angaben der alten Erzählung (*Διήγησις*) für die Kenntnis der H. Sophia viel wichtiger sind, als sie von einigen Forschern angesehen werden. Im Anhange teilte Preger nach einer Vatican. und einer Wiener Hs. ein vielbesprochenes, wenn auch inhaltlich nicht besonders wertvolles Stück, *Ἔξοδος τῆς ἁγίας Σοφίας*, mit, aus dessen Vergleichung mit den betreffenden (25. und 27.) Capiteln der *Διήγησις* sich ergiebt, dass die Schrift nicht

Quelle der ursprünglichen *Διήγησις*, sondern höchstens einer späteren, freieren Bearbeitung derselben ist.

Wenden wir uns nun zu den Quellen der Kirchengeschichte in engerem Sinne. Um sie hat man sich während der zehn Jahre mehrfach bemüht. So gab C. de Boor in einem Beitrag „Zur kirchenhistorischen Litteratur“ (V, 17—23) aus Cod. Barocc. 142 eine Seite griechischen Textes, worin in der Weise des Photios über den zweiten Band eines kirchengeschichtlichen, von Christus bis etwa 920 reichenden Werkes berichtet wird, dessen Verfasser leider unbekannt ist. C. de Boor wusste es höchst wahrscheinlich zu machen, dass uns dasselbe zwar nicht der Form, aber dem Inhalt nach in der Kirchengeschichte des Nikephoros Kallistos erhalten ist. Somit ist, de Boor zufolge, auch die Vorrede, die Beurteilung der bisherigen kirchengeschichtlichen Schriftstellerei, die Entwickelung des Planes einer umfassenden Darstellung der Kirchengeschichte, Eigentum jenes vier Jahrhunderte früher lebenden Unbekannten, dem daher, und nicht dem Nikephoros, das von Baur („Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung“ S. 33) gespendete Lob gebührt. — In einem Aufsatz über „Sozomène et Sabinos“ (VII, 265—284) erörterte Batiffol sodann das eigentümliche Verhältnis des erstgenannten Kirchengeschichtschreibers, unter Heranziehung auch des Sokrates, zu der uns als Ganzes nicht erhaltenen Urkundensammlung des Semiarianers Sabinos, der *Συναγωγὴ τῶν συνοδικῶν*. „Eine neue Fassung des 11. Capitels des VI. Buches von Sokrates' Kirchengeschichte“ (IV, 481—486), und zwar eine im Vergleich zu dem gewöhnlichen Texte erheblich erweiterte, legte aus einer Athos-Hs. Lambros vor. Wichtig war endlich „Ein Beitrag zur Reconstruction der Kirchengeschichte des Philostorgios“ (IV, 30—44) von Asmus. Er behandelte das 11. und 12. Capitel des VIII. Buches von dessen Kirchengeschichte, die bekannt-

lich nur in Bruchstücken bei Photios, in dessen Bibliothek und einer von ihm herrührenden Epitome des Geschichtswerkes, Suidas und Niketas erhalten ist. In einer vergleichenden Zergliederung dieser vier Quellen zeigte Asmus hinsichtlich der genannten Capitel, dass sie unter einander in keinerlei Verwandtschaftsverhältnis stehen können, was nicht einmal da der Fall ist, wo man es am ehesten erwarten sollte, bei der Bibliothek und der Epitome des Photios, die höchst merkwürdigerweise gar keine Spur gegenseitiger Beziehung aufweisen.

Fragen wir endlich nach den eigentlich kirchengeschichtlichen bezw. patristischen Arbeiten, welche während des ersten Jahrzehnts in der „Byz. Ztschr." erschienen sind, so ist von vornherein die Thatsache erfreulich, dass fast alle Jahrhunderte, vom 5. bis 15., in ihnen vertreten sind. Es dürfte sich daher empfehlen, an diesem zeitlichen Faden sie aufzureihen.

In das 5. bezw. 4. Jahrhundert versetzte uns eine Arbeit von Asmus. Es war das eine Untersuchung über „Theodoret's Therapeutik und ihr Verhältnis zu Julian" (III, 116—145). Sehr eingehend wies der Verf. den vielfach bezweifelten Zusammenhang zwischen der Therapeutik des Bischofs von Cyrus und der Schrift des Kaisers gegen die Christen bezw. dessen Rhetorenedict von 362 und anderen christenfeindlichen Äusserungen desselben nach. Seine Ausführungen würden an einigen Stellen noch an überzeugender Kraft gewonnen haben, wenn er sich, von Neumann's unzureichenden Angaben über Apollinarios ausgehend, nicht damit begnügt hätte, mit blosser Verweisung auf meinen „Apollinarios von Laodicea" (Leipzig 1892) S. 83 ff. zu behaupten (S. 120, Anm.), des Apollinarios' Schrift „Für die Wahrheit" scheine noch erhalten zu sein, sondern wenn er meine Abhandlung „Der Verfasser des fälschlich Justinus beigelegten *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* (Ztschr. f. Kchgesch. VII, 257—302) beachtet und aus dem dort geführten Beweise die ihm

erst später gekommene Überzeugung gewonnen hätte, dass Apollinarios' durch Sozomenos bezeugte Schrift, die ebenfalls Kaiser Julian und seine Gesinnungsgenossen berücksichtigt, thatsächlich vorhanden ist und in der ps.-justin. Cohortatio uns noch vorliegt, was ich, durch Asmus' spätere Zustimmung in meiner Überzeugung bestärkt, in dieser Zeitschrift wiederholt erhärtet habe. — Das auch schon früher, aber unzureichend beobachtete Verhältnis von „Synesius und Dio Chrysostomus" wurde gleichfalls von Asmus in einer gehaltreichen Abhandlung (IX, 85—151) einer gründlichen Untersuchung unterzogen. Seine Nachweisungen führten die sprachliche und sachliche Abhängigkeit des berühmten Bischofs von Kyrene von dem grossen Rhetor der domitianischen Zeit überzeugend vor Augen, liessen von dessen Hervorbringungs- und Schreibart eine ganz neue Anschauung gewinnen und gaben dem künftigen Herausgeber der schriftstellerischen Hinterlassenschaft desselben, auf deren Erscheinen wir bis heute leider immer noch vergeblich gewartet haben, die fruchtbarsten Anregungen und wertvollsten Fingerzeige. — In einer Untersuchung über „Prokopios' von Gaza Widerlegung des Proklos" (VI, 55—91) suchte ich sodann den Nachweis zu führen, dass Nikolaos von Methone die Prokloswiderlegung des Prokopios von Gaza von Anfang bis zu Ende ausgeschrieben und, mit seinem Namen versehen, zu seiner Zeit von neuem ausgehen liess, ohne sich die geringste Mühe zu nehmen, die zahlreichen Spuren der fernen Vergangenheit, die dem ursprünglichen Verfasser lebendige Gegenwart waren, zu tilgen oder zu verwischen. Im Gegensatz zu den bisherigen Zeitansätzen glaubte ich für Prokopios' Lebensdauer die Jahre c. 450—513 ermittelt zu haben. Dabei verwies ich auf den für die Dionysiosfrage wichtigen Umstand, dass Prokopios bei der Abfassung seiner Prokloswiderlegung im Jahre 470 sich der Schriften des Dionysios als bedeutendsten Zeugen bediente. Diese, so schloss ich, müssen daher schon vor-

handen gewesen und erheblich früher, d. h., wie ich in anderem Zusammenhange gezeigt, schon in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts geschrieben gewesen sein; sie können also nicht, wie Stiglmayer behauptete, nach 482 verfasst sein. — Die so aufs neue in Fluss gebrachte Frage wurde von Stiglmayer weiter verfolgt. Zunächst setzte er sich in dem „Zur Lösung ‚dionysischer Bedenken'" überschriebenen Aufsatz (VII, 91—110) mit der gleichnamigen Arbeit von mir und den Ausführungen Langen's auseinander, und zwar derart, dass er abermals meinte nachweisen zu können, dass man vom 4. Jahrhundert, an welchem die Mehrzahl der Forscher bisher festgehalten, durchaus absehen müsse. — In einer umfangreicheren Abhandlung über „Die Streitschrift des Prokopios von Gaza gegen den Neuplatoniker Proklos" (VIII, 263—301) unternahm er endlich eine förmliche Widerlegung meiner eben genannten Arbeit, deren Hauptergebnis — jene Schrift des Gazäers in des Nikolaos von Methone gleichnamiger Schrift im wesentlichen vollständig erhalten — u. a. auch von W. Christ in seiner „Griech. Litteraturgesch."[3] S. 910 zustimmend begrüsst worden war. Der Verf. trat für wirkliche Abfassung der ganzen Schrift durch den byzantinischen Theologen ein, indem er unter Zurückweisung meiner Betrachtungs- und Beurteilungsweise das ihm besonders wichtige Verhältnis des Prokopios von Gaza zu Dionysios sowohl wie zu Nikolaos von Methone einer nochmaligen, in ihren Ergebnissen von den meinigen stark abweichenden Prüfung unterzog, sodann die Theologie der des methonensischen Bischofs Namen tragenden Schrift im wesentlichen als byzantinisch zu erweisen suchte und die Aufschrift des aus Cod. Vat. 1096 von Mai zuerst veröffentlichten Bruchstücks mit dem Titel *Προκοπίου Γάζης* (= Nikol. Meth. Cap. 146), das Russos in seiner Dissertation *Τρεῖς Γαζαῖοι* (Konstantinopel 1893) zuerst gegen die Selbständigkeit des Nikolaos von Methone geltend machte, für eine spätere

Fälschung erklärte. — Als Anhang zu diesen Erörterungen mögen die Bemerkungen Krüger's verzeichnet werden, der zu der noch immer nicht genügend beantworteten Frage „Wer war Pseudo-Dionysios?“ (VIII, 302—305) einige bisher unbeachtet gebliebene Nachrichten hinzubrachte, denen zufolge Dionysios ein Scholastikos aus Gaza und ein nicht unbemittelter Mann war, von dem der unbekannte Verfasser der Lebensbeschreibung Petros' des Iberers berichtet, dass er ein Rechtgläubiger gewesen, eine rechtgläubige Mutter, Grossmutter und Brüder gehabt und von Glauben und Liebe zum Heiligen geglüht habe.

Als ein sehr gründlicher Beitrag zur Kirchengeschichte des 6. Jahrhunderts erwies sich Gelzer's Aufsatz „Josua Stylites und die damaligen kirchlichen Parteien des Ostens“ (I, 34—49), über den ich den Lesern dieser Zeitschrift (XXXVI, 2, S. 632—634) genauen Bericht erstattet habe. — Wenn wir den grossen Hymnendichter Romanos in das 6. Jahrhundert setzen, so gehört hierher ein Aufsatz von Papadopulos-Kerameus, der (II, 599—605) „Mitteilungen über Romanos“ brachte. In einem verkürzten Synaxar fand er einen Artikel, der Neues über jenen erzählte. Wir lernten daraus nicht nur, dass alle verkürzten Legenden über Romanos aus einer Biographie dieses Mannes fliessen, sondern erfuhren auch jetzt erst, dass Romanos in einer Stadt Syriens, *Μισηανῶν* (sic) geboren ist, dass er in Berytos, und zwar an der Auferstehungskirche, Diakon war, und dass bis zum 10. Jahrhundert das eigenhändig von Romanos geschriebene Exemplar seiner Gedichte in Konstantinopel in der Theotokoskirche, in welcher er zum ersten Male als Hymnendichter auftrat, aufbewahrt wurde. Den Text jener Legende teilte der Verfasser nach einem Cod. Hierosol. mit, desgleichen eine Stelle aus einer 1868 von Athanasiades nach fünf Jerusalemer Hss. herausgegebenen Schrift des Nikephoros Kallistos (14. Jahrhundert), die wichtige Nachrichten über Romanos enthält. Neue Hss. des Ro-

manos entdeckte übrigens im Athoskloster *Μεγάλη Λαύρα* der Mönch Alexander Lauriotes, über welche Papadopulos a. a. O. Mitteilungen machte. — „Die Lebenszeit des Dichters Romanos“ dagegen wurde von C. de Boor (IX, 633—640) noch einmal einer eingehenden Prüfung unterzogen. Er zeigte sich geneigt, der von Krumbacher (Gesch. d. byz. Litteratur[2] S. 663 ff.) zuerst angenommenen Zeit des Kaisers Anastasios I. (491—518) den Vorzug vor der des zweiten Anastasios (713—715) zu geben. Jedenfalls wies er in einer sorgfältigen, aus den Quellen geschöpften geschichtlichen Umschau nach, dass die von Krumbacher und Gelzer (briefliche Mitteilungen desselben im Anhang zu Krumbacher's Schrift „Umarbeitungen bei Romanos“) behandelten, geschichtliche Andeutungen enthaltenden Verse des Romanos „keineswegs auf das 8. Jahrhundert bezogen werden müssen, vielmehr sich ebenso gut, ja weit ungezwungener, aus den Verhältnissen des 6. Jahrhunderts erklären lassen“. Die Hauptentscheidung über die Frage wies de Boor mit Recht dem künftigen Herausgeber der Dichtungen des Romanos, d. h. Krumbacher, zu.

„Der Mönch und Presbyter Georgios, ein unbekannter Schriftsteller des 7. Jahrhunderts“ wurde uns von Diekamp (IX, 14—51) nähergebracht, der umfangreiche Bruchstücke von dessen Werken in Cod. Vat. 2210 entdeckte und diese mitteilte. Und zwar waren dies Bruchstücke aus Georgios' *Κεφάλαια περὶ αἱρέσεων*, eine Abhandlung über die Berechnung des Osterfestes und die mit der letzteren eng verwandte kurze Schrift *Περὶ τῶν τριῶν πόλων*. Den reichhaltigen in diesen Stücken vorliegenden Stoff hatte sich Diekamp angelegen sein lassen durch sorgfältig eingehende Bemerkungen zu beleuchten und zu erläutern.

In das 8. Jahrhundert führte mich gelegentlich die Beschäftigung mit Dressel's fast unbekannt gebliebener Ausgabe von „Epiphanii monachi et presbyteri edita et

inedita" (Parisiis et Lipsiae MDCCCXLIII). In einer „Der Mönch und Presbyter Epiphanios" überschriebenen Abhandlung (IV, 346—362) führte ich den Nachweis, dass der Verfasser des über Palästina und besonders Jerusalem handelnden Reisehandbüchleins und der Verfasser der in der genannten Ausgabe zuerst vereinigt herausgegebenen Schriften über das Leben der Maria und über den Apostel Andreas zwei verschiedene Männer seien, der letztere Epiphanios als um die Zeit der Bilderstreitigkeiten lebend und um 780 schreibend anzusetzen, durch seine Anführungen aus Dionysios dem Mystiker auch für die Dionysiosfrage nicht ohne Wichtigkeit.

Über die Zeit des Photios, das 9. Jahrhundert, verbreitete sich Papadopulos-Kerameus in einer *Ὁ πατριάρχης Φώτιος ὡς πατὴρ ἅγιος τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας* überschriebenen Arbeit (VIII, 647—671), die, wie der Titel schon andeutete, mehr von kirchlichen Gesichtspunkten aus, besonders den Ansichten Hergenröther's gegenüber, die vielumstrittene Persönlichkeit des gelehrten Patriarchen beleuchtete. — „Zu Photios' Biblioth. Cod. 1" schlug ich (V, 478 bis 480) vor, in dem dort besprochenen Presbyter Theodoros, über dessen Person und Zeit man bisher kaum etwas zu sagen gewusst, den um die Mitte des 7. Jahrhunderts, um die Zeit des Maximos Confessor blühenden palästinensischen Presbyter Theodoros zu sehen, dessen Schrift *Περὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως* Nikolaos von Methone in seinen *Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις θεολογικαί* sich aneignete. — Von einem bisher nur sehr ungenügend bekannten Sikuler Theophanes, Schüler des Hymnographen Joseph, der diesen dem Patriarchen Photios empfahl, von welchem Theophanes zum Vorsteher des von Joseph besonders für die sicilischen Mönche und andere von der Insel nach Konstantinopel wallfahrtende Pilger gegründeten Klosters gemacht wurde, gab Papadopulos-Kerameus (*Θεοφάνης Σικελός* IX, 370—380) zum ersten Male genauere Kunde und teilte eine

Dichtung desselben auf den heiligen Beryllos, Bischof von Catana, mit.

Das 11. Jahrhundert ist in mehreren hervorragenden theologischen Vertretern bearbeitet worden. Zunächst machte ich in einem Aufsatz „Zu Eustratios von Nikäa“ (V, 319—336) auf die Bedeutung dieses Theologen aufmerksam und suchte die theologischen Schriften des Mannes, in drei Gruppen gegliedert, nach ihren Entstehungsverhältnissen bezw. ihrer Abfassungszeit und ihrer Bedeutung zu würdigen. Ich unterschied 1. Schriften, welche auf ein unter Alexios Komnenos fallendes Nachspiel des Bilderstreits, 2. Schriften, welche auf die Verhandlungen mit der abendländischen Kirche über den Gebrauch des ungesäuerten Brotes im heiligen Abendmahl und über den Ausgang des heiligen Geistes, 3. Schriften, welche auf die mit einem Manichäer oder Armenier über die beiden Naturen in Christus geführten Streitgespräche Bezug haben. Als Lebenszeit des Eustratios ergab sich mir etwa der Zeitraum von 1050 bis 1120. — Ferner unternahm ich es, über „Johannes Mauropus“ (II, 461—493), den berühmten Bischof von Euchaïta, auf Grund der von P. de Lagarde zum ersten Male herausgegebenen Gedichte, Reden und Briefe, sowie der bei Gelegenheit der Anzeige, Beurteilung und Benutzung dieser Ausgabe in verschiedenen Zeitschriften geäusserten Meinungen, in durchgängigem Gegensatz gegen die „biographische Studie“, welche G. Dreves S. J. in den „Stimmen aus Maria-Laach“ (XXVI, 2, S. 159—179) veröffentlichte, ein die Lebensumrisse des Mannes, sein Verhältnis zu Kaiser Konstantinos Monomachos, Psellos, Michael Kerullarios, sowie seine Lehrthätigkeit und schriftstellerische Persönlichkeit schärfer abgrenzendes Bild zu entwerfen. — Endlich erörterte ich X, 515—529, nach einem Blicke auf die zwischen Rom und Byzanz gepflogenen Verhandlungen bezüglich einer kirchlichen Vereinigung, sowie auf die Zeit und Art des erfolgten Bruchs, die Bedeutung von „Theophylaktos’

Schrift gegen die Lateiner", besonders auf Grund der Äusserungen des Johannes Bekkos über dieselbe, die es bedauern lassen, dass es Theophylaktos nicht beschieden gewesen ist, unter den theologisch hervorragenden Männern seiner Zeit verständnisvolle Anhänger und Freunde zu finden, um für die Kirchenvereinigung einzutreten und sie endlich herbeizuführen. — Anhangsweise sei „Ein Brief aus dem byzantinischen Reiche über eine messianische Bewegung der Judenheit und der zehn Stämme aus dem Jahre 1096" (VII, 83—90) erwähnt, von Kaufmann in Übersetzung aus dem Hebräischen mitgeteilt, der, besonders lehrreich, über manche bisher dunkle geschichtliche Zusammenhänge und Geschicke jüdischer Gemeinden im byzantinischen Reiche erwünschtes Licht verbreitete.

Einen Theologen des 12. Jahrhunderts schilderte ich in dem zuvor schon mehrfach erwähnten „Nikolaos von Methone" (I, 438—478), — eine Arbeit, über die ich in dieser Zeitschrift (XXXVI, 2., S. 635—637) berichtet habe. Es war das eine erstmalige zusammenhängende Darstellung der schriftstellerischen Thätigkeit und theologischen Lehren dieses vielleicht bedeutendsten Theologen der Komnenenzeit (geb. etwa im letzten Drittel des 11. Jahrhunderts, gest. c. 1160), auf Grund der jetzt fast vollständig vorliegenden, durch die beiden Hellenen Simonides und Demetrakopulos zusammengebrachten Schriften des methonensischen Bischofs. — Auf „Die Hss. des Nikolaos von Methone im Dionysioskloster" kam — es sei dies beiläufig bemerkt — Lambros (IV, 363 bis 365), seine früheren (Byz. Ztschr. II, 609 ff.) Äusserungen berichtigend und ergänzend, noch einmal zurück.

Aus dem 13. Jahrhundert erfuhren wir Genaueres über zwei nicht unbedeutende Männer. Die philosophische und theologische Bedeutung der schriftstellerischen Leistungen des Kaisers „Theodoros Laskaris" (1254—1258), eines Schülers des Nikephoros Blemmides, schilderte ich

III, 498—515. Indem ich von den kleineren, zum Teil nur ihrer Aufschrift nach bekannten, bisher unveröffentlichten Schriften absah, gab ich insbesondere eine allgemeine Inhaltsübersicht von dessen philosophischem Hauptwerk *Τῆς φυσικῆς κοινωνίας λόγοι ἕξ* und beleuchtete sodann Kaiser Johannes Vatatzes' Verhandlungen mit Rom, unter Heranziehung eines hierauf Bezug nehmenden, sehr lehrreichen Briefes des mit jenem verschwägerten Hohenstaufen Friedrich II., dessen kirchenpolitische Gesinnungen auf des Kaisers Sohn Theodoros Laskaris höchst wahrscheinlich von bestimmendem Einfluss gewesen sind, wie aus dessen von Swete 1875 zum ersten Male nach englischen Hss. herausgegebenem und von mir a. a. O. inhaltlich genauer gekennzeichnetem *Λόγος ἀπολογητικὸς πρὸς ἐπίσκοπον Κοτρώνης κατὰ Λατίνων περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* hervorzugehen scheint. — In einem den Lesern dieser Zeitschrift seinem wesentlichen Inhalt nach bereits (XLIV, 625. 626) vermittelten Aufsatz über „Manuel Holobolos" (V, 538—559) machte Treu nähere Mitteilungen über diesen ausgezeichneten Mann. Neu erschlossen wurde uns von Treu, unter gleichzeitiger erstmaliger Darbietung mehrerer Stücke aus den Hss., die genauere Kenntnis der zahlreichen dichterischen und Prosaschriften des Holobolos, die bisher nur sehr unvollständig bekannt waren.

In der Reihe der auf das 14. Jahrhundert bezüglichen kirchengeschichtlichen Arbeiten muss in erster Linie „Der Philosoph Joseph" (VIII, 1—64) von Treu genannt werden, betreffs dessen ich die Leser der Zeitschrift auf meinen Aufsatz „Zum Philosophen Joseph" (XLIII, 603 bis 612) und meine Ausführungen XLIV, 626/627 verweise. — „Zu Theodoretos und Georgios Burtzes" lieferte Papageorgiu (II, 585—590) Beiträge. Erstere waren Textverbesserungen zu den von Sakkelion 1885 herausgegebenen 48 neu aufgefundenen Briefen des Kirchenvaters; über Burtzes erfuhren wir, dass von diesem bisher

nur aus einer Inschrift im Parthenon bekannten Metropoliten von Athen Georgiades in einer der Bibliothek von Chalke angehörigen Hs. des 14. Jahrhunderts eine Rede entdeckte und 1882 in Athen herausgab, zu welcher der obengenannte Gelehrte Verbesserungsvorschläge beisteuerte. — In einer kürzeren Ausführung „Zu Johannes Kantakuzenos“ (IX, 72—84) ging ich, im Anschluss an Parisot's Werk über Kantakuzenos, auf die kunstvolle Anordnung des Geschichtswerks des Kaisers ein, erklärte die Eingangsbriefe, zeigte, dass sie wirklichen Verhältnissen und Personen entsprechen — der dort erwähnte Nilos wahrscheinlich jener Nilos Kabasilas, der Oheim des grossen Mystikers Nikolaos Kabasilas, der seit 1360 Erzbischof von Thessalonike und ein Freund des Kaisers Johannes Kantakuzenos (1341—1355) war —, und erläuterte Anfang und Schluss des Werkes, besonders letzteren in seiner Angemessenheit nach Ausführung und Rückbeziehung auf den Anfang. Von dem Verhältnis des Kaisers zu dem grössten Gelehrten jener Zeit, Nikephoros Gregoras, sowie von „Kantakuzenos' Urteil über Gregoras“ gab ich sodann (X, 106—147) durch Übersetzung und geschichtliche Erläuterung des hierfür hauptsächlich in Betracht kommenden, bisher aber kaum genügend gewürdigten 24. Capitels des IV. Buches des kaiserlichen Geschichtswerkes eine Anschauung. — Ganz besonders lehrreich war die einen bedeutenden, auch noch dem folgenden, 15. Jahrhundert angehörigen Mann behandelnde Abhandlung Ph. Meyer's über „Des Joseph Bryennios Schriften, Leben und Bildung“ (V, 74—111). Durch sorgfältige Untersuchung der in drei Bänden im 18. Jahrhundert bei Breitkopf in Leipzig durch Eugenios Bulgaris veröffentlichten, leider sehr selten gewordenen, aber wegen ihres bedeutsamen Inhalts erneuter, vollständigerer Herausgabe durchaus würdigen Schriften des Mannes gelangte der Verfasser betreffs des Lebens und der Schriften Joseph's zu folgendem Ergebnis: Bladynteros, als

Mönch Joseph genannt und durch den Beinamen Bryennios ausgezeichnet, stammte aus Lakedämon. Etwa 1376 trat er in ein Kloster auf Kreta ein und wirkte hier 20 Jahre mit Erfolg als Prediger und Lehrer. Um 1396 von dort verdrängt, gelangte er noch vor Ende des Jahrhunderts nach Konstantinopel. Er trat in das Studitenkloster über und wurde, zum *διδάσκαλος* ernannt, bald ein Vertrauter des Kaisers Manuel Paläologos. Jetzt entfaltete er eine bedeutende Thätigkeit in Kirche und Staat. Im Jahre 1405 war er der Vertreter des Patriarchen auf einer Synode in Cypern, 1416 und 1418 ging er in Unionsangelegenheiten als Gesandter ins Abendland. Nach dem Tode Manuel's trat er allmählich zurück, bis er, verstimmt über die unionsfreundliche Politik des Kaisers Johannes, sich ganz vom öffentlichen Leben zurückzog. Am Ende seines Lebens, etwa 1436, kehrte er wahrscheinlich nach Kreta zurück. Vor der Synode zu Florenz starb er. Nicht minder sorgfältig als diese Ermittelungen waren Meyer's Nachweise über die Person, Bildung und schriftstellerische Art des Joseph Bryennios, die in vollkommener Weise diejenigen Lobsprüche berechtigt erscheinen lassen, die schon von den Zeitgenossen des trefflichen Mannes uns überliefert sind.

In dieselbe Zeit, d. h. den Anfang des 15. Jahrhunderts, versetzte uns eine Arbeit von Lambros, „Mazaris und seine Werke" (V, 63—73). Über die bisher unbekannte Persönlichkeit des als Verfasser der um 1414 bis 1416 unter Manuel II. Paläologos geschriebenen *Ἐπιδημία Μάζαρι ἐν Ἅιδου* vielgenannten Mazaris erfuhren wir durch Lambros, dass Mazaris der wirkliche, nicht ein erdichteter Name des Verfassers ist. Dieser hiess Maximos mit Vornamen und war Mönch. Erhalten sind von ihm eine Anzahl Canones alphabetici, deren handschriftliche Fundorte Lambros mitteilte. Diese Canones des Mazaris, der seit dem 10. Jahrhundert die ganze Kirchendichtung beherrschenden Liedform zugehörig, können sich zwar nach Lambros' Urteil nicht mit den geist-

vollen Hymnen eines Romanos oder des Damasceners Johannes messen, beweisen aber, dass ihr Verfasser mit der gekünstelten, altertümelnden Sprache der Kirche wohl vertraut und auch sonst gebildet war. Unter den geschichtlichen Andeutungen, die in ihnen enthalten, hob Lambros mit grosser Wahrscheinlichkeit den Hinweis auf die Kossowoschlacht (15. Juni 1389) und die Reise des Kaisers Manuel Paläologos nach Westeuropa (1399—1403) hervor. — Hauptsächlich auf Grund bisher nicht beachteter, von Simonides schon 1859 veröffentlichter Schriften des Georgios Scholarios lieferte ich in einer Untersuchung „Zu Georgios Scholarios“ (IV, 561—580) Beiträge zur Lebensgeschichte dieses ausgezeichneten, nach Markos Eugenikos' von Ephesus Tode bedeutendsten geistigen Führers des hellenischen Volkes. Insbesondere wies ich aus zahlreichen, über einen beträchtlichen Zeitraum zerstreuten schriftlichen Äusserungen die von den zur römischen Kirche übergetretenen Hellenen Matthäos Karyophylles und Leon Allatios infolge ganz unzureichender Kenntnis der handschriftlichen Hinterlassenschaft des Scholarios beanstandete Einheit der Persönlichkeit des anfänglich auf dem Florentiner Concil der Einigung mit Rom geneigten, dann durch Markos' Vorstellungen den heimischen Glaubensüberzeugungen mit aller Entschiedenheit wieder zugewandten Georgios Scholarios, des Verteidigers der griechischen Kirchenlehre, nach. — Endlich brachte ich „Zum Kircheneinigungsversuch des Jahres 1439“ (V, 572—586), weitere Beiträge, indem ich einmal die für das Leben des Markos von Ephesus wichtigsten zeitlichen Angaben durch nochmalige Prüfung sicherstellte und die letzten Lebensjahre desselben an der Hand einiger wenig beachteter Briefe schilderte, sodann, auf Georgios Scholarios' Stellung zu den Kircheneinigungsbestrebungen der Zeit näher eingehend, insbesondere die entscheidenden schriftlichen und mündlichen Kundgebungen des Mannes in dieser Frage zeitlich genau festzulegen suchte.

Ich bin mit meiner Wanderung durch die ersten zehn Jahrgänge der „Byzantinischen Zeitschrift" zu Ende. Mein Rückblick sollte sich nur auf dasjenige Gebiet beziehen, das für die Leser dieser Zeitschrift von besonderer Wichtigkeit ist, das theologische. Kein unbefangener Beurteiler wird in Abrede stellen können, dass mit dem bisher von der Zeitschrift in dieser Richtung Gebotenen, dessen Bedeutung ich, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, in Vorstehendem kurz zu umschreiben versucht habe, ein nicht zu unterschätzender Anfang zu besserer und tieferer Erkenntnis der byzantinischen Theologie und Kirchengeschichte gemacht worden ist. Wenn in den von hoher Warte aus geschriebenen, das ganze Gebiet der Byzantinistik umspannenden „Rückblicken und Ausblicken", welche Karl Dieterich „zum zehnjährigen Jubiläum der Byzantinischen Zeitschrift" in der Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung (Jahrg. 1901, Nr. 286, S. 1—4) veröffentlichte, die Aufgaben der Forschung und der Zeitschrift weiter gesteckt sind, insbesondere ein engeres Handinhandgehen der byzantinischen und slavischen Philologie empfohlen worden ist, so dürfte dadurch, wie ich fürchte, die bisher der Pflege der auf das theologische Gebiet sich beziehenden byzantinischen Studien eingeräumte Stätte nicht unerheblich geschmälert werden. Sollte dies der Fall sein, so würde die „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" um so mehr sich wiederum als diejenige Pflanz- und Pflegestätte auch für byzantinischtheologische Studien zu bewähren in der Lage sein, die sie bereits viele Jahre vorher war, ehe die „Byzantinische Zeitschrift" mit ihrem Ruf zum Sammeln der auf diesem Gebiete zerstreut und vereinzelt wirkenden Forscher auf den Plan trat. Für das nächste Jahrzehnt seien die Wünsche für die „Byzantinische Zeitschrift" zusammengefasst in einem herzlichen Vivat, crescat, floreat!

XV.

Eine Fastenpredigt über das Christusbild von Beryt.

Ein Beitrag zur Charakteristik byzantinischer Frömmigkeit.

Von

E. v. Dobschütz.

Unter den beliebten Erzählungen von wunderthätigen Bildern steht bei den Griechen und Lateinern obenan die von dem blutenden Kreuzesbild von Beryt. Die ganze Judenschaft eines Ortes ein Christusbild verspottend und dann durch ein Wunder bekehrt — das war Stoff genug, um vor einer von Judenhass erfüllten, abergläubisch die Bilder verehrenden und nach Wundern begehrenden Zuhörerschaft die sünderbekehrende Gnade Gottes zu verherrlichen. Der gefeierte Name des grossen Athanasius, der ältesten Predigt hierüber vorgesetzt, gab der schon durch ihren Inhalt anziehenden Geschichte noch grössere Weihe.

Es giebt zahlreiche Recensionen. Die Mauriner haben je zwei griechische und zwei lateinische abgedruckt. Ich gebe im Folgenden einen noch ungedruckten Text, der sich in vielen Handschriften findet. Zu den von mir „Christusbilder" S. 281** Anm. 2 sub c genannten kommen u. a. hinzu: Vat. gr. 1652 XII f. 102'—106, 1816 XV f. 46'—51' und (Abschrift davon) 1147 XVI 132'—141.

Ich begnüge mich hier mit cod. Par. gr. 1474 sc. XI (= *X*), der ältesten Handschrift, die ich durch das gütige Entgegenkommen der Direction der Pariser Nationalbibliothek hier in Jena eingehend studiren konnte. Über Charakter und Bedeutung der hierin enthaltenen Samm-

lung von Bilderlegenden werde ich mich anderen Ortes äussern. Hier genügt mir ein Abdruck dieses Textes, um daran byzantinische Predigtart und Frömmigkeit zu erläutern.

Die Capitel- und Paragraphenteilung stammt von mir. Jene habe ich genau den von den Benedictinern in ihrer Athanasius-Ausgabe eingeführten entsprechend gesetzt; nur dass c. 1 und 2 meines Textes = c. 2 ihrer Texte ist, die als c. 1 eine Einleitung bieten. Die Handschrift hat auch grössere und kleinere Abschnitte, durch rote[1]) und schwarze etwas ausgerückte Buchstaben bezeichnet; aber es ist kein festes System darin.

199 *Διήγησις θαυμαστὴ καὶ παράδοξος*
περὶ τοῦ γενομένου θαύματος ἐν Βηρυτῷ
παρὰ τῆς εἰκόνος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
καὶ περὶ νηστείας καὶ ἐλεημοσύνης.

1. [1] *Βηρυτός τίς ἐστι πόλις τοῖς ὁρίοις μὲν Σιδῶνος*
καὶ Τύρου πελάζουσα, τελοῦσα δὲ ὑπὸ τὴν περιώνυμον
μεγαλόπολιν Ἀντιόχειαν. ἐν ταύτῃ τῇ πόλει πολλὰ πλήθη
τῶν Ἰουδαίων κατῴκιστο τῆς πατρῴας αὐτῶν δεισιδαιμονίας
ἐξηρτημένα καὶ τῶν Μωϋσέως ὡς ᾤοντο προσταγμάτων
ἀντιποιούμενα. τούτων μεγίστη τις ἦν ἡ συναγωγὴ καὶ
πολύπληθες τὸ συνέδριον. [2] *ἀνὴρ δέ τις τὸ σέβας Χριστι-*
ανός, τὴν τύχην ἐλεύθερος, τὸν ἰδιώτην βίον μετερχόμενος
καὶ τὴν ἐν αὐταρκείᾳ βιωτὴν ἀσπαζόμενος, ἄνωθέν τε καὶ
199b *ἐκ προγόνων | τοῖς δόγμασι τῆς ὀρθοδοξίας ἐντεθραμμένος,*
σύνεγγύς που τῆς Ἰουδαϊκῆς συναγωγῆς εἶχε τὴν οἴκησιν ἔν
τινι πενιχρῷ καὶ στενωτάτῳ δομήματι. 2. [1] *οὗτος γοῦν ὁ*
θεοφιλὴς ἐκεῖνος ἀνὴρ καὶ θαυμάσιος ἀπεικόνισμα τῆς τοῦ
σωτῆρος ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁμοιότητος ἔν τινι
ξυλίνῳ πτυκτίῳ ἐκέκτητο εἰς ἐμφέρειαν τῆς τούτου ζωοποιοῦ

---

[1]) So 1, 2; 2, 1 *Ὁυτος* und *τοιγαΡοῦν*, 2, 2; 3, 1. 3. 5. 6. 7 *Ὄιει.* 9 *Τοίνυν* und *Γνωστόν*; 4, 1. 5; 5, 1; 6, 4. 5; 7, 1. 2. 3 *συναΓωγῆ* und *Τοσοῦτον*, [8, 1]. 4; 10, 1 *καταφαγέτω.*

1—4 in roten Majuskeln. 9 *Μωσέως* X, doch cf. p. 385, 18; 392, 5.

καὶ σωτηριώδους μεμορφωμένον ἐν τῷ ζωηφόρῳ σταυρῷ προσηλώσεως, ἣν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου παντὸς σωτηρίας καὶ ἀπολυτρώσεως ὁ φιλάνθρωπος δεσπότης ἡμῶν ἀρρήτῳ τρόπῳ συγκαταβάσεως κατεδέξατο. τοῦτο τοιγαροῦν τὸ δεσποτικὸν τοῦ σωτῆρος ἐκσφράγισμα ἐν μετεώρῳ τοῦ τοιούτου οἰκήματος ἀνεστήλωτο εὐσεβῶς ὑπὸ τοῦ πιστοτάτου ἀνδρὸς σεβόμενον καὶ τιμώμενον. [2] χρόνου δέ τινος διϊππεύσαντος, ἔδοξεν ὑπαναχωρῆσαι τὸν Χριστιανὸν τοῦ οἰκήματος καὶ πρὸς ἕτερον καταγώγιον ποιήσασθαι τὴν μετάστασιν, ᾧ δὴ καὶ 199′ πέρας ἐπέθηκεν, ἅπαντα μὲν τὰ προσόντα αὐτῷ μεταθέμενος, μόνον δὲ τὸ ἱερὸν ἐκεῖσε καταλιπὼν ἀπεικόνισμα, οὐ τοσοῦτον οἶμαι ἀγνοίᾳ καὶ λήθῃ κατασχεθεὶς τὴν διάνοιαν, ὅσον θεοῦ βουλῇ καὶ προνοητικῇ οἰκονομίᾳ τοῦ πάντα μεταρρυθμίζοντος πρὸς τὸ βέλτιον. ὃ δὴ καὶ τότε εἰς σωτηρίαν πολλῶν καὶ ὠφέλειαν ὁ δημιουργὸς πάντων καὶ κηδεμὼν παρ᾽ ἐλπίδα προεμηθεύσατο. 3. [1] τοῦ τοίνυν θεοφιλοῦς ἐκείνου ἀνδρὸς ἐκεῖθεν ἀπάραντος ἕτερός τις τὸ γένος Ἑβραῖος τὸ ἐν ᾧ κατήγετο δωμάτιον ὁ προειρημένος πιστὸς ἀνὴρ ἐμισθώσατο καὶ κατῴκησε. [2] μετὰ δέ τινα χρόνου μικρὰν παρολκὴν τῶν γνωρίμων αὐτοῦ τινα καὶ ἑταίρων, τῆς αὐτῆς θρησκείας ὑπάρχοντα, δόλιον καὶ πανοῦργον τὸ 199′b φρόνημα, πρὸς ἑστίασιν ὁ Ἑβραῖος συνεκαλέσατο. οὗ δὴ παραγεγονότος καὶ ἀμφοτέρων ὁμοῦ συμποσιαζόντων, ἤδη λοιπὸν αὐτῶν εἰς κόρον τῶν ἐδωδίμων ἐλθόντων καὶ πρὸς εὐφροσύνην ἀποκλινάντων, ἄνω που τὰ ὄμματα ὁ ἑστιώμενος Ἑβραῖος ἀναπετάσας τῇδε κἀκεῖσε πανούργως περιεσκόπει κυκλοτερῶς τῇ ὄψει τὸ οἰκίδιον ἐπερχόμενος. [3] πρὸς τὸν ὄροφον οὖν καὶ τὴν στέγην διαβλεψάμενος ὁρᾷ κατὰ τὸ ἀνώτερον μέρος ἀντικρὺ τῆς παρακειμένης τούτοις τραπέζης τὸ προδηλωθὲν σεβάσμιον τοῦ σωτῆρος ἐκτύπωμα. ὃ δὴ ὁ ἀλιτήριος θεασάμενος πρῶτον μὲν διαταραχθεὶς εἰς ἄκρον ἀπηνέωτο καὶ ἐξίστατο· ἔπειτα σκυθρωπὸν καὶ κατωχριακὸς ἐπεδείκνυτο πρόσωπον, τοῦ αἵματος ὑποδραμόντος πρὸς τὰ βαθύτερα· εἶτα πάλιν λαμ|πρὸν τοῦτο ὑπέφαινε καὶ κατ- 200

31 ἀλιτήριος X.

ἐρυθρον, ἅμα τῇ φορᾷ τοῦ θυμοῦ καὶ τῇ ἀναζέσει ἀνακαχλάσαντος πρὸς τὴν ἐπιφάνειαν. [4] τούς τε ὀφθαλμοὺς ὅλως βλοσσυροὺς καὶ ὑφαίμους καὶ πυρὶ ἀφωμοιωκὼς λάμποντι, φησὶ πρὸς τὸν εἰς τὸ ἄριστον τοῦτον συγκαλεσάμενον ἑστιάτορα· ʽφρᾶσόν μοι, ὦ ἑταῖρε, ἆρά γε τῆς τῶν Ἰουδαίων ἢ τῆς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας καθέστηκας;ʼ καὶ ὃς ἐκθαμβηθεὶς ἀπεκρίνατο· ʽτίνος ἕνεκεν περὶ τῶν φανερῶν καὶ ἀναμφιλέκτων διαμφισβετῶν με ἐπερωτᾶς; οὐκ οἶσθα, ὦ φίλος, ὡς ἄνωθεν καὶ ἐκ προγόνων τῇ τῶν Ἰουδαίων θρησκείᾳ ἐντέθραμμαι;ʼ [5] καὶ αὖθις πρὸς αὐτὸν ὁ παμπόνηρος· ʽταῦτα ὡς ἔχεις διαθέσεως ἀποφθέγγῃ καὶ κατὰ ἀλήθειαν ἢ ἐν ὑποκρίσει καὶ πεπλασμένως, ἐξαπατᾶν με ἀποπειρώμενος;ʼ
200b καὶ ὃς ἔφη· ʽπῶς καὶ τίνι τρόπῳ τοιαῦτα | περὶ ἡμῶν ὑπέλαβες, ὦ θαυμάσιε;ʼ [6] ὁ δὲ ἐμβρόντητος αἰφνίδιον ἀναπηδήσας καὶ τῆς χειρὸς τούτου καθαπερεὶ κορυβαντιῶν δραξάμενος, φησὶ πρὸς αὐτόν, τὸν δάκτυλον κατʼ εὐθείαν ἀνατείνας τοῦ ἀπεικονίσματος· ʽεἰπέ μοι, ὦ δόλιε καὶ ἀπατεών, τόδε τίνος τὸ ἐκτύπωμα;ʼ ὁ δὲ εἰς ὕψος διάρας τὰ ὄμματα καὶ αὐτῇ λοιπὸν τῇ εἰκόνι ἐνατενίσας ἀμηχανίᾳ τε συσχεθεὶς πάντοθεν — οὐδέποτε γὰρ ἦν τῷ τοιούτῳ προσεσχηκὼς πρώην ἀπεικονίσματι — πρὸς δὲ καὶ τοὺς κατὰ πρόσωπον ἐλέγχους μὴ δυνάμενος διαδρᾶναι, φησὶ πρὸς αὐτόν· ʽτὸ μὲν ἐκτύπωμα ὡς οἶμαι, εἰ μὴ τῇ οἰνοφλυγίᾳ τῷ ὄντι τετύφλωμαι, τυγχάνει τοῦ Ναζωραίου. τίς δὲ ὁ ταύτην ἐνθάδε ἀναστηλώσας ἢ πότε ἢ διʼ ἥντινα τὴν αἰτίαν, παντά-
200′ πασιν ἀπορῶ καὶ ἐξίσταμαι.ʼ [7] καὶ ὁ δόλιος· | ʽοἴει με παραπείθειν πάντως τοῖς παρὰ σοῦ λεγομένοις ἀπατηλοῖς λόγοις καὶ ἀλλοκότοις· ἀλλʼ ἀδυνάτοις ἐπιχειρεῖς. πῶς γάρ σοι καὶ πεισθῆναι ἀνέξομαι, τῶν πραγμάτων φανερῶς ἀποδεδειγμένων καὶ διαρρήδην ἐλεγχόντων σου τὴν κακόνοιαν;ʼ ἐπάγη καὶ κατεπτόητο πρὸς ταῦτα ὁ ἄνθρωπος καὶ μὴ δυνάμενος ἀντιλέγειν τὸ σύνολον διὰ τὸ πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν παρίστασθαι τὸν ἐλέγχοντα τὰς ἀποδείξεις τῶν λεγομένων ἐναργεῖς ἔχοντα, ἄφωνος εἱστήκει καὶ ἀχανής, ἀλγῶν μὲν ἐφʼ οἷς ἑάλω, ἀδημονῶν δὲ ἐφʼ οἷς κατηγόρητο, ὀδυνώμενος δὲ

---

35 ἑάλω X.

ἐφ᾽ οἷς προσεδόκησεν ἀνιαροῖς πείσεσθαι. 8 μόλις δέ ποτε τῆς ὑπερβαλλούσης κατηφείας ἀνενεγκὼν καὶ τὸ πρόσωπον τῇ γῇ προσερείσας, φησὶ πρὸς αὐτὸν παρα|κεκομμένοις καὶ 200′b ἀδρανέσι τοῖς ῥήμασι· ‘πίστευσόν μοι, κύριέ μου, ὄμνυμι γάρ σοι τὴν ἔφορον δίκην, ὡς οὐδέποτε Χριστιανὸς γέγονα ἢ γενήσομαι οὔτε μὴν τῆς προγονικῆς λατρείας ἀποστήσομαι πώποτε. ἀλλ᾽ οὐδὲ εἰς ἃ παρὰ σοῦ νῦν κατηγόρημαι συγγινώσκων τι ὅλως ἢ ἐπιστάμενος εὑρεθήσομαι. σύγγνωθι οὖν, σύγγνωθί μοι, ἐφ᾽ οἷς οὐκ ἐπλημμέλησα μέν, τύχης δέ τινος ἐπηρείᾳ καὶ πονηροῦ συναντήματι δαίμονος τῷ τοιούτῳ περιπέπλεγμαι ἀτοπήματι.’ 9 τούτου τοίνυν ἑωρακὼς ὁ δαιμονιώδης τὸ περιδεές τε καὶ ἐναγώνιον, φιλίας σχῆμα δῆθεν πλασάμενος, ἐκεῖνον μὲν τοῦ κατέχοντος δέους σεσοφισμένοις καὶ ἀπατηλοῖς ἀπεβουκόλησε δελεάσμασιν, αὐτὸς δὲ πρὸς τοὺς γραμματέας καὶ πρεσβυτέρους παλινδρομήσας τὸ κατὰ τοῦ φίλου συνέρραπτεν ὁ δείλαιος δραματούργημα, | 201 ‘γνωστὸν ἔστω’ λέγων ‘πᾶσιν ὑμῖν, ὦ τιμιώτατοι πατέρες καὶ τίμιοι καὶ τῆς τοῦ Μωϋσέως θεσμοθεσίας φύλακες ἀκριβέστατοι, καὶ παντὶ τῷ ἱερωτάτῳ συστήματι, ὡς ὁ νομιζόμενος παρ᾽ ἡμῶν Ἰσραηλίτης μέχρι τῆς δεῦρο, ὁ δεῖνα’ τοὔνομα προσειπών, ‘οὗτος τὴν ἄνωθεν ἡμῶν πατροπαράδοτον λατρείαν ἠθετηκὼς ἐκτύπωμα τοῦ ἐσταυρωμένου, ὃν οἱ πατέρες ἡμῶν ὡς ἀπατεῶνα καὶ πλάνον ἀνεσκολόπισαν, ἐν τῷ ἰδίῳ περιφυλάττων οἰκήματι τὸ σέβας τούτῳ προσνέμει. καὶ τὴν προσκύνησιν, τὴν ἀνόητον τῶν Χριστιανῶν συμμορίαν μιμούμενος. λοιπὸν οὖν τὰ τῆς ἀκριβεστέρας συζητήσεως καὶ τελειοτέρας τοῦ δράματος καταλήψεως παρὰ τῆς ὑμετέρας μεγαλονοίας ὡς εἰκὸς διευκρινηθήσεται. ἐγὼ γὰρ ἃ μὴ θέμις πεφωρακὼς οὐκ ἄξιον ἔκρινα ταῦτα λή|θης βυθοῖς παρα- 201b πέμψασθαι.’ 10 τούτων τοίνυν ἀκούσαντες οἱ ἀλάστορες καί, καθαπερεὶ πῦρ εὐκαταπρήστου ὕλης δραξάμενον εἰς ὕψος ἀναρριπίζει τὴν φλόγα τὰ ὑπεκκαύματα πάντα ἀποτεφρῶσαι κατεπειγόμενον, οὕτω καὶ τούτων ἕκαστος ἔνδοθεν περὶ τὴν καρδίαν τὸν θυμὸν ἀναφλέξαντες καὶ ἄλλος ἄλλον πρὸς ὀργὴν

7/8 συγγινώσκοντι X.

παραθήξαντες τὸν διαβληθέντα ἐκεῖνον Ἑβραῖον παραντίκα
διασπᾶσαι ἐγλίχοντο. ἀλλ᾽ ἐπειδὴ τὸ ἡλιακὸν ἤδη φῶς
ὑπεκρύπτετο, τὸ σκότος ἐπὶ τὴν γῆν ἐφελκόμενον, ἡσυχάσαι
τέως καὶ ἄκοντες ἠναγκάσθησαν. 4. [1] ἕωθεν μέντοι δια-
ναστάντες καὶ ὅλον τὸ συνέδριον συμπαραλαβόντες πρὸς τὴν
οἰκίαν, ἐν ᾗ τὸ ἱερὸν ἐκσφράγισμα τοῦ σωτῆρος ἀνεστηλῶσθαι
ἀνεδιδάχθησαν, αὐτοβοεὶ πάντες δίκην ποταμίων ῥευμάτων
201′ συνέρρεον. [2] ἐπι|στάντες δὲ τῷ ἐπιζητουμένῳ οἰκήματι καὶ
τὸ θεῖον καὶ σεβάσμιον ἐκτύπωμα θεασάμενοι, πρῶτον μὲν
τὸν ὡς Χριστιανὸν διαβεβλημένον Ἑβραῖον αἰσχρῶς διακω-
μῳδήσαντες ὕβρεσι τε καὶ σκώμμασι διαλοιδορήσαντες ἀπο-
συνάγωγον γενέσθαι κατεψηφίσαντο. [3] εἶθ᾽ οὕτως τὸ ἱερὸν
ἐκεῖνο καὶ ἀγγέλοις αἰδέσιμον κατασπάσαντες ἀπεικόνισμα
καὶ συμβούλιον ποιησάμενοι τοιάδε περὶ αὐτοῦ ἐκ κοινοτέρας
διασκέψεως ἀπεφήναντο· ‘μηδὲν ἕτερον διαπραξώμεθα’ λέ-
γοντες, ‘ἀλλ᾽ οἷα παρὰ τῶν ἡμετέρων προγόνων ὑποστῆναι
τοῦτον τοῖς ὠσὶν ἡμῶν ἀκηκόαμεν’. [4] καὶ ὁ μὲν ὑπετίθετο
οὕτως· ‘λέγεται παρὰ τῶν πατέρων ἡμῶν ῥαπισθῆναι’, καὶ
εὐθέως ἐρράπισαν τὸ ἐκτύπωμα. ὁ δέ γε ‘καὶ ἐμπτυσθῆναί’
201′b φησι ‘πρόσκειται’, καὶ τοῦ λόγου θᾶττον | τῷ θείῳ ἐνέπτυον
ἀπεικονίσματι. εἶτα πάλιν ἄλλος· ‘καὶ κολαφισθῆναι γέ-
γραπται’, καὶ παραχρῆμα τοῖς σχήμασιν ἐκολάφιζον ἐπι-
γελῶντες οἱ ἀλάστορες καὶ χλευάζοντες. ‘ἀλλὰ καὶ ὄξος καὶ
χολὴν ποτισθῆναι’ ἕτερος ἔφασκεν, ‘ὥσπερ ἠκούσαμεν’, καὶ
παραντίκα τοῦτο συνεπεραίνετο, θατέρου πρὸς τὴν δια-
βολικὴν ταύτην ἐπίνοιαν ὑποφθάνοντος θάτερον. [5] ἐπεὶ δὲ
πᾶν εἶδος σχεδὸν τιμωρίας ἐπῆλθον, ὅπερ εἰς τὸν κύριον
πρώην παρὰ τῶν παρανόμων Ἰουδαίων διετεθρύλλητο καὶ
πάσαις ἀρρητολογίαις καὶ βλασφημίαις τοῦτον διεκωμῴδησαν,
φασὶ πρὸς ἀλλήλους· ‘καὶ τοῦτο ἡμῖν παρὰ τῆς γερουσίας
λεγόμενον ἤκουσται, ὅτι καὶ ἥλοις ὀξέσι τὰς χεῖρας αὐτοῦ
καὶ τοὺς πόδας ἐν τῷ σταυρῷ τοῦτον ἀπαιωρήσαντες δι-
επερονήσαντο· καὶ τοῦτο ἔνεστι καὶ ἐκ τῶν ἐμπεπαρμένων |
202 τῷδε τῷ τοῦ πλάνου ἀφομοιώματι καταμαθεῖν ἐναργέστερον’.

---

1 διαβάλοντα X, s. διαβεβλημένον l. 10. 4 ἔωθεν X. 7 αὐτόβοεὶ X.
25 παῤάντίκα X. συνεπεῤῥαίνετο X, cf. 383, 14; 385, 16. 32; 386, 19: 33.

καὶ ἅμα τῷ λόγῳ οἱ πάντα τολμῶντες κομίσαντες τὰς χεῖρας ὁμοῦ καὶ τοὺς πόδας τῆς ἁγίας ἐκείνης εἰκονογραφίας διέτρησαν. [6] ἕτερος δέ τις θυμῷ ἀκατασχέτῳ ληφθεὶς καὶ ὥσπερ οἴστρῳ πληγεὶς μετὰ πλείονος ἐφορμήσας τοῦ τάχους καὶ ἐπιλαβόμενος δόρατος καὶ οἱονεὶ σκοποῦ τινος καταστοχασάμενος βιαίᾳ τε ῥύμῃ καὶ σφοδροτάτῃ ἐπιπηδήσας τὴν πλευρὰν τοῦ δεσποτικοῦ ἐκτυπώματος τῇ αἰχμῇ πεπληγὼς ἀντετόρησεν. [7] ἐφ᾽ ᾧ δὴ τεράστιον, ἀγαπητοί, φρικωδέστατον ἐτελεσιουργήθη καὶ τῶν πώποτε τερατουργηθέντων παραδοξότατον. ὁμοῦ τε γὰρ τὴν λόγχην εἰς τοὔμπαλιν ὁ Ἑβραῖος ἀνέσπασε καὶ ὕδωρ σὺν αἵματι κατὰ τὴν τῶν ἱερῶν εὐαγγελίων ὑφήγησιν τῆς τετρωμένης τοῦ σωτῆρος πλευρᾶς ἐξηκόν|τιστο. 5. [1] ὢ τῆς ἀπείρου μακροθυμίας, 202b
ὢ τῆς ὑπερβαλλούσης εὐεργεσίας, ὢ τῆς ⟨ἀν⟩υπερβλήτου κηδεμονίας. πῶς ἐννοήσω σου, Χριστέ μου, τῆς ἀπείρου φιλανθρωπίας τὸ μέγεθος, πῶς τῆς ἀνεξικακίας ἐρευνήσω τὸ πέλαγος; ἢ πῶς τῶν ἀκαταλήπτων σου κριμάτων ἐξιχνιάσω τὴν ἄβυσσον; [2] δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀχαρίστους, δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀγνώμονας θεὸς ὢν ἄνθρωπος γέγονας· τοῖς πατρικοῖς κόλποις ἐνδιαιτώμενος σπηλαίῳ καὶ φάτνῃ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἀνακλιθῆναι εὐδόκησας· υἱὸς ὢν τοῦ θεοῦ υἱὸς ἀνθρώπου γενέσθαι τε καὶ κληθῆναι οὐκ ἀπηξίωσας· θρόνον ἔχων τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ὑποπόδιον, οἰκίαν ὑπεισῆλθες τοῦ τέκτονος· ὑπὸ ἑξαπτερύγων [καὶ] σεραφὶμ καὶ τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων προσκυνούμενος καὶ δοξολογούμενος, ὑπὸ τῶν ἀπειθούντων Ἑβραίων μυκτηρισθεὶς τῷ ξύλῳ προσπήγνυσαι· τὸ φῶς ἀναβαλλόμενος ὡς ἱμάτιον, πορφύραν χλευαζόμενος 202′
περιβέβλησαι· στεγάζων ὑπερῷα τοῖς ὕδασιν, ἀκάνθινον περιτίθεσαι στέφανον· ἐφ᾽ ὕδασι τὴν γῆν θεμελιῶν τὴν κάτω βρίθουσαν, χερσὶ πηλίναις τῷ σταυρῷ ἀπῃώρησαι. [3] σύ δέσποτα, περὶ οὗ φησιν ὁ θεηγόρος προφήτης ὅτι "ποῦ πορευθῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός σου ἢ ποῦ φεύξομαι ἀπὸ τοῦ προσώπου σου; ἐὰν εἰς οὐρανὸν ἀναβῶ, σὺ ἐκεῖ εἶ· ἐὰν

22/23 Jes. 66, 1. 24 Jes. 6, 2. 27/28 Ps. 103 (104), 2. 3. Mc. 15, 17. 29/30 ? ? Ps. 103 (104), 5; 135 (136), 6. 31 Ps. 138 (139), 7—10.

*καταβῶ εἰς τὸν ᾅδην, πάρει· ἐὰν κατ᾽ ὄρθρον ἀναλάβοιμι
τὰς πτέρυγάς μου καὶ τῆς θαλάσσης κατασκηνώσω τὰ ἔσχατα,
ἐκεῖ καθέξει καὶ ὁδηγήσει με ὁ βραχίων σου", μνημείῳ
θέλων σμικροτάτῳ συγκέκλεισαι. [4]τοὺς οὐρανοὺς ἔκλινας,
ἀθάνατε, — ὢ τοῦ θαύματος — καὶ κατέβης, καὶ οὐ προσ-*
202'b *εδεξάμεθά σε οἱ γήϊνοι. εἰς | τὰ ἴδια ἦλθες, μακρόθυμε,
καὶ οἱ ἴδιοί σε οὐ παρελάβομεν. ἐπὶ γῆς ὤφθης καὶ τοῖς
ἀνθρώποις συνανεστράφης, ἀόρατε, τὴν ἐπισκοπήν σου
ἀπεσεισάμεθα. ἐντολαῖς θεολέκτοις ἡμᾶς κατωχύρωσας καὶ
πρὸς ταύτας ἀφηνιάσαμεν. τὸ τίμιον σῶμά σου καὶ τὸ
θεόρρυτον αἷμα εἰς βρῶσιν ἡμῶν καὶ πόσιν παρέθηκας καὶ
ἡμεῖς μεμολυσμέναις ψυχαῖς καὶ χείλεσι κατεσπιλωμένοις
ταῦτα καθεκάστην ἀπερυθριάσαμεν ἀποδέχεσθαι. [5]αὐτὸς
δέ, φιλάνθρωπε βασιλεῦ, καὶ νῦν παρ᾽ ἡμῶν παρορώμενος
καὶ τότε παρὰ τῶν θεοκτόνων ἐμπαροινούμενος ἐφήπλωσάς
σου τὸ ἔλεος καὶ τοὺς οἰκτιρμοὺς εἰς τὰ τῆς γῆς πέρατα,
πάντα ἄνθρωπον θέλων σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας
ἐλθεῖν. [6]καὶ πρὸς ἡμᾶς μὲν οὐ διαλιμπάνεις διηνεκῶς τὰς*
203 *σὰς εὐεργεσίας ἐπιδεικνύμενος, διδάσκων, παρακαλῶν, | νου-
θετῶν, παραινῶν, ἐπιτιμῶν, ἀπειλῶν, ἐλέγχων, παιδεύων,
ἐπιπλήττων, θεραπεύων, πατάσσων, ἰώμενος καὶ διὰ τῶν
χρηστῶν καὶ διὰ τῶν δοκούντων ἐναντίων τὴν ἡμετέραν
σωτηρίαν πραγματευόμενος. [7]πρὸς δὲ τοὺς τότε πᾶσαν
ὠμότητα ὑπερβεβηκότας καὶ μηδὲν εἶδος θηριωδίας ἀπολι-
πόντας ἐμεγάλυνάς σου τὴν χρηστότητα καὶ τὴν εὐσπλαγχνίαν,
εὐεργεσίᾳ τὴν μιαιφονίαν αὐτῶν ἀμειψάμενος καὶ διὰ τοῦ
τιμίου ἐκείνου αἵματος καὶ ὕδατος τοῦ φάρυγος αὐτοὺς
ἐξαρπάσας τοῦ δράκοντος.* **6.** [1]*καὶ γὰρ ὡς τὸ φρικτὸν ἐκεῖνο
καὶ πᾶσαν διάνοιαν ὑπερβαῖνον θέαμα κατενόησαν, ἀγωνίᾳ
καὶ φόβῳ πολλῷ περιέπεσον κατεπτηχότες, τρέμοντες, δε-
δοικότες, φρίττοντες, ὅ τι καὶ δράσουσιν ἀπορούμενοι, το-
σοῦτον πρὸς εὐγνωμοσύνην μεταβληθέντες, ὅσον τὸ πρότερον*
203b *πρὸς | ἀπήνειαν ἐξωλίσθησαν, [2]εἰς τὸν ἀέρα τὰς χεῖρας
ἐπαίροντες, δακρύων ὀχετοὺς καταφέροντες καὶ μεγάλῃ τῇ*

---

4 Ps. 17 (18), 9. 6 Joh. 1, 11. 7 Baruch 3, 37. 10 *ἀφινιάσαμεν* X.
17 1. Tim. 2, 4. 27 non *φαρυγγος*.

φωνῇ βοῶντες καὶ λέγοντες· ʿδόξα σοι τῷ θεῷ τῷ ποιοῦντι μεγάλα θαυμάσια, δόξα σοι τῷ θεῷ τῷ τὴν σωτηρίαν ἡμῖν τοῖς ἁμαρτωλοῖς πρυτανεύσαντι. μεγάλη ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ, ὃν οἱ πατέρες ἡμῶν ἀνοηταίνοντες καὶ φθόνῳ τῷ ὄντι βαλλόμενοι τοῦ ζωηφόρου σταυροῦ τῷ ξύλῳ προσήλωσαν᾽.

[3] οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι καὶ τοῦ λαοῦ προεξάρχοντες τὸ ξένον καὶ ἀπόρρητον ἑωρακότες τεράστιον καὶ τὴν ἐπὶ τῷ θαύματι κραυγὴν τῶν ὄχλων καὶ μεταμέλειαν, ἀντιλέγειν μὲν οὐκ ἠδύναντο, οὑτωσὶ δέ πως τὸ θαῦμα συσκιάσαι βουλόμενοι ἀπεφήναντο· ʿἄνδρες Ἰσραηλῖται, ἔνεστι λοιπὸν τὸ λειπόμενον, οὗ δὴ γεγονότος οὐκέτι ἀντιλογίας ἡμῖν ὑπολέλειπται πρόφασις· | 203' *ὑμεῖς ἐπίστασθε, ὡς παρὰ τῶν ἡμετέρων προγόνων ἀνεδιδάχθημεν, ὅτι πολλὰ σημεῖα καὶ θαύματα ὁ Χριστὸς ἐν ταῖς τηνικαῦτα γενεαῖς ἐτερατούργησε τυφλοὺς φωτίσας, λεπροὺς καθαρίσας, χωλοὺς καὶ παραλύτους ἀνορθωσάμενος καὶ νεκροῖς αὖθις ζωὴν καὶ ἀνάστασιν χαριζόμενος. εἰ οὖν καὶ νῦν τὸ καταρρέον αἷμα καὶ ὕδωρ τοῦ ἐκτυπώματος τοῖς ἀρρώστοις προσενεχθὲν παρ᾽ ἡμῶν ὅμοιόν τι θαυματουργῆσαι ἰσχύσειεν, ὁμοθυμαδὸν αὐτῷ προσελθόντες τὴν διὰ τοῦ βαπτίσματος σφραγῖδα ληψόμεθα, ἅτε πᾶσαν ἀσφάλειαν ἐκ τούτου καὶ πληροφορίαν δεξάμενοι᾽.*

[4] οὗ δὴ παρ᾽ αὐτῶν γεγονότος καὶ τὸ καταρρέον τίμιον αἷμα καὶ ὕδωρ ἐν ἀγγείοις ἀρυσαμένων καὶ τοὺς διαφόροις ἀρρωστίαις ἐταζομένους ἐπαλει| 203'b *ψάντων, ἦν ἰδεῖν ἔργον φρικτὸν καὶ ἐξαίσιον καὶ τί γὰρ ἄλλο ἢ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν δυναστείας ἐπάξιον· εὐθὺς γὰρ πυρετοὶ λάβροι καὶ διακαίοντες ἐλώφων καὶ κατεψύχοντο, περιπνευμονίαι καὶ φθόαι καὶ ὕδεροι ἐγαληνίων καὶ κατεστέλλοντο, δαίμονες πορρωτάτω ἀπερραπίζοντο, παρειμένοι καὶ παραλελυμένοι ἠνωρθοῦντο καὶ συνεσφίγγοντο καὶ πᾶσα μαλακία καὶ νόσος ἐφυγαδεύετο.*

[5] τούτων οὖν ἐπιτελουμένων σύγχυσις ὅτι πλείστη καὶ θόρυβος τῶν ὄχλων ἀνερριπίζετο· ἄλλοι γὰρ συνέτρεχον ἄλλοθεν τὴν σωτήριον θαυματοποιΐαν καταπληττόμενοι καὶ τὰ στήθη τύπτοντες καὶ σὺν δάκρυσι κράζοντες· ʿδόξα σοι, εὔσπλαγχνε,

---

10 ἰσραηλῖται X. 23 διαφόρους X.

*δόξα σοι, βασιλεῦ καὶ Χριστὲ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὃς
πρὶν μὲν τῆς ἐν Αἰγύπτῳ ταλαιπωρίας τοῦ τε πηλοῦ καὶ τῆς*
204 *πλινθείας τὸν λαόν σου ἀπήλλαξας, νυνὶ | δὲ ἡμᾶς τοὺς
ἀναξίους τῆς πικρᾶς τοῦ διαβόλου ἠλευθέρωσας τυραννίδος.
δόξα τῇ ἀφράστῳ βουλῇ σου, δημιουργὲ πάσης κτίσεως, ὁ
τὴν ἐρυθρὰν μὲν διελὼν πρότερον καὶ λαὸν φυγάδα διασωσάμενος, νυνὶ δὲ διαλύσας ἐν τῇ σαρκί σου τοῦ φραγμοῦ τὸ
μεσότοιχον καὶ τὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν διαρρήξας χειρόγραφον.
δόξα τῇ ἀνεξιχνιάστῳ συγκαταβάσει σου, ὕψιστε, ὃς πρὶν
μὲν ἐν ἐρήμῳ τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐν ἔτεσιν ἐτροποφόρησας
τεσσαράκοντα, ὕων μὲν ἄρτον οὐράνιον, ὕδωρ δὲ πηγάζων
ἐξ ἀκροτόμου, νυνὶ δὲ τῶν ψυχῶν ἡμῶν τὴν ἔρημον ἐγεώργησας καὶ τῷ τιμίῳ σου αἵματι καὶ τῷ ἀχράντῳ ἐπήρδευσας
ὕδατι, καρποφόρον ταύτην καὶ γόνιμον ἔργων ἐνθέων ἀπεργασάμενος.* [6] *σὺ εἶ, δέσποτα, ὁ ἀκρογωνιαῖος λίθος, ὃν οἱ*
204b *μὲν οἰκοδομοῦντες ἀπεδοκίμασαν, αὐτὸς δὲ εἰς | κεφαλὴν
γωνίας ἐμβέβλησαι, συνδέων τὰ τὸ πρὶν διεστῶτα καὶ τοὺς
δύο ἐν σεαυτῷ κτίζων εἰς ἕνα καινὸν καὶ θεοπρεπῆ ἄνθρωπον.
ἔγνωμεν, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἡμᾶς εἰς τὸ εἶναι παρήγαγες·
εἴδομέν σου ὡς ἀληθῶς τὸ σωτήριον, ὃ ἡτοίμασας κατὰ
πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν, καὶ ἴδοσαν πάντα τῆς γῆς τὰ
πέρατα τοῦ θεοῦ ἡμῶν τὴν μεγαλοπρέπειαν. ἔφαναν τῆς
θεογνωσίας αἱ ἀστραπαί σου τῇ οἰκουμένῃ, ἀνήγγειλάν σου
τὴν δόξαν οἱ οὐρανοί, τῆς σῆς αἰνέσεως ἐπληρώθη τὰ σύμπαντα.* [7] *ἐξομολογούμεθά σου τῷ ὀνόματι τῷ μεγάλῳ, ὅτι
φοβερὸν καὶ ἅγιόν ἐστιν. εὐχαριστοῦμεν τῇ ἀγαθότητί σου,
ὅτι εὐίλατος ἡμῖν γέγονας. πιστεύομέν σοι τῷ ὑπὸ τῶν
θεηγόρων προφητῶν προαγορευθέντι· πιστεύομέν σοι τῷ ἐν
σπαργάνοις ὡς βρέφος ἐνειληθέντι, ἵνα τὰς σειρὰς διαλύσῃς*
204' *τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. | πιστεύομέν σοι τῷ νεκρωθέντι καὶ
ἀναστάντι καὶ εἰς τὸν πατρικὸν κόλπον ἀναληφθέντι καὶ
ἥξοντι πάλιν ἐπὶ τῶν νεφελῶν μετὰ δόξης πολλῆς καὶ*

7 Eph. 2, 14. 8 Kol. 2, 14. 10 cf. Deut. 1, 31. 15 1. Petr. 2, 6 f. Eph. 2, 20. 18 Eph. 2, 15. 20 Luc. 2, 30. 22 Ps. 96 (97), 4. 23 Ps. 96 (97), 6. 24 cf. Hab. 3, 3. 25 Ps. 98 (99), 3. 26 cf. 98 (99), 8. 29 cf. Prov. 5, 22. 32 Matth. 24, 30. 1. Petr. 4, 5. Ps. 61 (62), 13. ἥξαντι X, corr. A. Hilgenfeld.

δυνάμεως κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. 7. [1] *ταῦτα καὶ τὰ τούτοις ὅμοια ἐπευχαριστοῦντες καὶ τὸ θεῖον ἐφ' οἷς ἐπλημμέλησαν ἱλεούμενοι παραγίνονται πανδημεὶ πρὸς τὸν τηνικαῦτα τῆς πόλεως προεδρεύοντα καὶ τὰ τῆς ἀρχιερωσύνης ἐγκεχειρισμένον πηδάλια, ἐπιδεικνύντες αὐτῷ τὸ ἱερώτατον ἀπεικόνισμα καὶ τὸ ἐκεῖθεν ἀπερρυηκὸς αἷμα σὺν ὕδατι καὶ ἀξιοῦντες αὐτὸν ἐπιδοῦναι τούτοις τὴν σφραγῖδα τῆς χάριτος καὶ τὸ τῆς ἀφθαρσίας χαρίσασθαι ἔνδυμα καὶ θειοτέρᾳ διαπλάσει μεταμορφῶσαι | αὐτοὺς δι' ὕδατός τε καὶ τοῦ παναγίου καὶ* 204'b *ζωοποιοῦ πνεύματος.* [2] *ταῦτα ἐνοπτριζόμενος ὁ θεοφιλὴς ἐκεῖνος ἀνὴρ καὶ τοῦ θεοῦ οἰκονόμος πιστότατος καὶ ἐνωτιζόμενος, ἐξεπλήττετο καὶ τῷ πανοικτίρμονι θεῷ οἷα εἰκὸς εὐχαριστηρίους ὕμνους ἀναπέμψας ἐπὶ τῇ σωτηρίῳ θαυματοποιΐᾳ ἐκείνῃ καὶ τῇ ἀθρόᾳ μεταβολῇ τοῦ πλήθους τῆς πόλεως κατηχήσας τε τούτους ἱκανῶς καὶ διδάξας τὸν λόγον τῆς ὀρθοδόξου πίστεως καὶ τῶν εὐαγγελικῶν καὶ θείων προσταγμάτων ἐπισκήψας ἀντέχεσθαι καὶ τῶν ἡτοιμασμένων τοῖς ἁγίοις βραβείων ἐφίεσθαι, ἐβάπτισεν αὐτοὺς εἰς τὸ πανάγιον τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ὄνομα.* [3] *ἐν δὲ τῇ συναγωγῇ αὐτῶν περιφανὲς ἐδομήσατο τέμενος ἐξ αὐτῶν ἐκείνων πρεσβυτέρους καὶ διακόνους χειροτονήσας πρὸς τὸ τὴν λογικὴν θυσίαν ἐπιτελεῖν καὶ ἀναίμακτον. | τοσοῦτον δὲ τῇ πίστει καὶ τῇ ἐναρέτῳ πολιτείᾳ* 205 *προέκοψαν, ὥστε καὶ ἐκ τῶν περιχώρων ἄπειρα πλήθη ἐκεῖσε ἀεννάως ἐπιφοιτᾶν καὶ παρ' αὐτῶν τὴν ἀληθῆ καὶ σωτήριον ὁδὸν ἐκδιδάσκεσθαι καὶ πρὸς τὰς σωτηρίους ποδηγεῖσθαι κατασκηνώσεις· καὶ πρὸς τὴν ἄληκτον εὐφροσύνην καὶ ἀνεκλάλητον.*

8. [1] *[Τ]ούτων τοιγαροῦν τὴν εἰλικρινεστάτην μετάνοιαν καὶ ἡμεῖς μιμησώμεθα, ὦ φιλόθεον ἄθροισμα, καὶ βίον καθαρὸν καὶ ἀκηλίδωτον ἀναλάβωμεν, πᾶσαν μὲν κακίαν τῶν ψυχῶν ἡμῶν ἀπελαύνοντες, πᾶσαν δὲ ἀρετὴν εἰσοικίζοντες. κατεξαίρετον δὲ τῆς νηστείας ἐπιμελώμεθα καὶ τῆς συζύγου*

---

4 *πανδημεῖ* X. 8 *σφραγίδα* X cf. 389, 20. 30 a. R. *περὶ μετανοίας.* 34 *σύζυγος*, cf. *ἀδελφή* Ps.-Chrys. MSG 48, 1059 (I 818 b).

ταύτης τῆς ἐλεημοσύνης. οὐδενὶ γὰρ οὕτω τὰ ταῖς ψυχαῖς
ἐμφωλεύοντα πάθη δραπετεύειν εἴωθεν ὡς ἐπιτεταμένη
205b νηστείᾳ μετὰ συντετριμμένης καρ|δίας προσαγομένη τῷ
κτίσαντι. [2] αὕτη λέοντας ἐχαλίνωσεν, αὕτη πυρὸς εὑρέθη
σβεστήριον, αὕτη τοῦ Μωϋσέως τὰ ὄμματα πρὸς ὅρασιν θεοῦ
ἀνεπτέρωσεν, αὕτη τὸν Θεσβίτην Ἡλίαν αἰθέριον διφρη-
λάτην ἀνήρπασεν. αὕτη τὸν ἡλκωμένον καὶ πένητα Λάζαρον
τοῖς κόλποις τοῦ πατριάρχου Ἀβραὰμ ἐγκαθίδρυσε. διὰ
ταύτης ὁ τῆς ἐρήμου βλαστὸς Ἰωάννης τοὺς προφήτας ὑπερη-
κόντισεν ἅπαντας. [3] ταύτης ὁ ἠγαπημένος Ἰακὼβ τοῦ κη-
δεμόνος καὶ λυτρωτοῦ δι' ἀκρασίας ἀλλοτριωθεὶς ἀπελάκ-
τισε· δεῖ γὰρ καὶ ἐκ τῶν ἐναντίων τὴν δύναμιν αὐτῆς ἐπι-
δείκνυσθαι. ταύτην ἀθετήσαντες καὶ οἱ τὸν ἐρυθραῖον κόλπον
διαπεράσαντες ἐν τῇ ἐρήμῳ τὰ κῶλα κατέστρωσαν. Σαμψὼν
δὲ ὁ ἀκαταγώνιστος καὶ χιλιάδας τῶν ἀλλοφύλων τρεπόμενος
205' ταύτης ἀπογυμνωθεὶς | ὑπὸ τῶν ἀντιπάλων γελώμενος κατ-
επαίζετο. [4] καὶ τί δεῖ τοῖς μερικωτέροις ἐπὶ πλεῖον ἐν-
διατρίβειν, ἐξὸν ἐπὶ τῶν καθολικωτέρων ταύτης δεῖξαι τὴν
ἰσχὺν διαλάμπουσαν; οἱ Νινευῖται μὲν ταύτης δραξάμενοι
τὴν θείαν ἐκείνην ἀπειλὴν διεκρούσαντο, οἱ ἐν Σοδόμοις δὲ
ταύτης ἀποσκιρτήσαντες πυρὶ οὐρανίῳ ἀπετεφρώθησαν καὶ
οἱ ἐπὶ τοῦ Νῶε ταύτης κατορχησάμενοι ἅπασαν ψυχὴν ζώων
λογικῶν τε καὶ ἀλόγων καὶ πᾶν ἀνάστημα τῇ τῆς ἐπικλύσεως
παρεπέμψαντο πανωλεθρίᾳ. [5] Χριστὸς δὲ ὁ ἐμὸς δεσπότης
καὶ κύριος οἱονεὶ ὅπλῳ ταύτῃ χρησάμενος τὸν ὀλέθριον
πειραστὴν καταβέβληκε, δυνάμενος μὲν καὶ ταύτης χωρὶς
τοῦτον τροπώσασθαι — καὶ πῶς γὰρ οὐ δυνάμενος, οὗ ὑπείκει
205'b τὰ πάντα βουλήματι; — ἀλλ' ἵν' ἡ|μεῖς παιδοτριβηθέντες
διὰ τοῦ μείζονος ὑποδείγματος δυσκατόρθωτον ἡγώμεθα καὶ
δυσμεταχείριστον μὴ τῇ νηστείᾳ περιφραττόμενοι τὸν ἀλαζόνα
χειρώσασθαι τύραννον. εἰ γὰρ ἐκείνῳ νηστείας καὶ ἐγ-
κρατείας ἐδέησε, τί ἂν οἱ ῥάθυμοι καὶ ἀναπεπτωκότες ἡμεῖς
ὑποσταίημεν ταύτης τῆς πανοπλίας ἀποσφαλέντες; 9. [1] εἰ
γὰρ ἐκεῖνος ἄρτῳ καὶ ὕδατι διετρέφετο — περὶ αὐτοῦ γὰρ

1 a. R. ση(μειωτέον). 10 Deut. 32, 15. 14. Num. 14, 16. 29.

ὁ προφήτης φησί· „τὴν ἐκ χειμάρρου ἐν ὁδῷ πίεται πρόρρησιν" —, τί ἂν ἡμεῖς οἱ τὸ ὅλον γῆ ὄντες καὶ σποδὸς ἐννοήσαιμεν, κραιπάλαις καὶ μέθαις καὶ καρυκείαις πεμμάτων ἑαυτοὺς ἐκδιδόντες καὶ διηνεκῶς κατασπαταλῶντες καὶ κατανλούμενοι. [2] εἰ γὰρ ἐκεῖνος ὑπαιθρίοις κρυμοῖς ἐταλαιπωρεῖτο καὶ θάλπεσιν — „αἱ ἀλώπεκες" γάρ φησι „φωλεοὺς ἔχουσι καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου | οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ" — ποίας 206
ἄρα συγγνώμης ἡμεῖς τύχοιμεν διώροφα καὶ τριώροφα ἀνοικοδομοῦντες καὶ ἀνεγείροντες καὶ ταῖς στιλβούσαις πλαξὶ τοὺς τοίχους καὶ ταῖς διηνθισμέναις ψηφίσι τὰ δάπεδα τῶν οἰκημάτων καταποικίλλοντες. [3] κἀκεῖνος μὲν τοῖς στενωποῖς καὶ τοῖς ἀμφόδοις προσέρριπται βρόχθον ὕδατος ἐξαιτούμενος καὶ τρύφος ἄρτου βραχύτατον, ἡμεῖς δὲ τὰς ἀκολάστους καὶ συβαριτικὰς παρατιθέμεθα τραπέζας καὶ τὰ ἐδέσματα καὶ τῶν μαγείρων τὰ πολυειδῆ καὶ πολυτελῆ μαγγανεύματα. [4] κἀκεῖνος μὲν ἀπογεγυμνωμένος παράκειται τῷ κρύει καὶ τῷ παγέτῳ πηγνύμενος καὶ πολὺν ἄραβον τῶν ὀδόντων ἀποπεμπόμενος διὰ τὸ τὰ συσφίγγοντα νεῦρα τὰς σιαγόνας τῷ κρύει παραλελύσθαι, ἡμεῖς δὲ | τοῖς χρυσοϋφάντοις καὶ 206b
λαμπροῖς ἐπιβλήμασι κεκοσμήμεθα καὶ τοῖς περιττῶς ἐξειργασμένοις ἐκ σηρικῶν ἀμφιάσμασι κεκαλλωπίσμεθα, ἀκκιζόμενοι τῇ τούτων στιλβότητι καὶ κατὰ τὰς ἑταιρίδας θρυπτόμενοι. [5] κἀκεῖνος εὐρωτιῶν καὶ ἡλκωμένος καὶ χεῖρας καὶ πόδας περιῃρημένος καὶ μηδὲ βαδίζειν ὑπὸ τοῦ πεπειρῶσθαι δυνάμενος εἰλυσπᾶται πρὸ τῶν ἡμετέρων ποδῶν κατὰ τοὺς ἕρποντας σκώληκας, ἡμεῖς δὲ ἐφ' ἵππων ἀεροβατούντων καὶ χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ καταστραπτομένων αἰρόμεθα ὑπηνέμιοι καὶ περιπομπιζόμεθα. 10. [1] καὶ τοσοῦτον τῇ ἀναλγησίᾳ ἢ μᾶλλον τῇ παραπληξίᾳ — τοῦτο γὰρ εἰπεῖν οἰκειότερον — συνδεδέμεθα, ὥστε τοιαῦτα καὶ λέγειν καὶ διαλογίζεσθαι· καταφαγέτω πάντα τὰ ταῖς ἀποθήκαις ἡμῶν ἐγκεκλεισμένα ὁ σὴς καὶ μὴ ἀπογευσάσθω | αὐτῶν ὁ Χριστός· 206c

---

1 Ps. 109 (110), 7. 2 cf. Gen. 18, 27. 3 cf. Luc. 21, 34. 5 Mt. 8, 20. 11 ψιφίσι X. 13 cf. Joh. 4, 7. 18 ἄρ. ὀδ. Ilias K 375. 27 cf. Ps. 21 (22), 6.

*καταβρωθήτω τὰ ἐναποτεθειμένα τοῖς κιβωτίοις ἱμάτια καὶ
μὴ περιβαλλέσθω ἐξ αὐτῶν διὰ τοῦ πένητος ὁ Χριστός· ἐκ-
χυθήτω τῶν κεραμίων ὁ ἀνθοσμίας οἶνος καὶ εὐωδέστατος
εἰς δυσώδη καὶ ὀξίνην παρατραπεὶς καὶ μηδὲ ῥανὶς τῷ
Χριστῷ παρασχεθήτω.* [2] *καὶ τίς, φησιν, οὕτως ἀπάνθρωπος,
ὃς τοιαῦτα ἐπὶ τοῦ νοὸς ἀνετυπώσατο πώποτε ἢ διὰ στό-
ματος εἰπεῖν κατετόλμησε; τοῦτό ἐστι τὸ πάντων δεινότατον
καὶ βαρύτατον, ὅτι, ἅπερ τις διαλογίσασθαι φρίττει καὶ
δέδοικε, ταῦτα ἡμεῖς ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων διαπραττόμεθα.
ὅσον δὲ ἀποτέλεσμα λόγου καὶ διαλογισμοῦ ἐναργέστερον,
τοσοῦτον καὶ χαλεπωτέρα ἡ κόλασις τοῖς ἔργῳ πεπλημμελη-*
206'b *κόσιν ἐπάγεται.* [3] *εἶτα οὐ κατορύττομεν ἑαυτούς, ὧν|περ
καὶ διαλογισμὸς ὁπωσοῦν ἐπιβῆναι ἰλιγγιᾷ καὶ κατέπτηχε,
ταῦτα ἡμεῖς αὐτοῖς πράγμασι μετερχόμενοι καὶ μετα-
διώκοντες;* [4] *μὴ φίλοι, μὴ πατέρες καὶ ἀδελφοί· μὴ οὕτω
ποιεῖν ἀνεχώμεθα, ἀλλὰ μισήσωμεν τὴν τρυφὴν τροφὴν οὖσαν
τοῦ ἀτελευτήτου σκώληκος· ἀποστραφῶμεν τὴν ὕλην, βδελυ-
ξώμεθα τὰ μετὰ τὸν λαιμὸν βδελυσσόμενα. νηστείας ἐπι-
λαβώμεθα, τὴν ἐλεημοσύνην κατεργασώμεθα, τὸν Χριστὸν
διὰ τῆς πρὸς τοὺς δεομένους διατρέψωμεν ἐπιδόσεως, ἵνα
τῶν αἰωνίων αὐτοῦ κατατρυφήσωμεν ἀγαθῶν. ὧν γένοιτο
πάντας ἡμᾶς ἐπιτυχεῖν χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ κυρίου
ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεθ' οὗ τῷ πατρὶ δόξα σὺν τῷ παν-
αγίῳ καὶ ζωοποιῷ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας
τῶν αἰώνων. ἀμήν.*

Die erste, erzählende Hälfte (1—7) bietet dem Verständnis wenig Schwierigkeiten. Von der zweiten (8—10) dürfte eine Übersetzung nicht unwillkommen sein.

8. [1]Dieser (Juden) ganz lautere Busse wollen nun auch wir nachahmen, o gottliebende Versammlung; wollen ein reines, unbeflecktes Leben anheben, alle Bosheit von unseren Seelen verjagen, alle Tugend darin heimisch machen. Insonderheit aber wollen wir uns das Fasten angelegen sein lassen und dessen Ehegesponst, die Mildthätig-

---

9 *δέδοκ* sic X m. pr.

keit. Denn vor nichts fliehen so sehr die in den Seelen verborgen liegenden Leidenschaften als vor angespanntem Fasten, das in zerknirschtem Herzen dem Schöpfer dargebracht wird. [2] Dies hat Löwen gebändigt, hat sich als Feuers Löschung erwiesen, hat Mosis' Augen zum Schauen Gottes beschwingt (!), hat den Thesbiter Elias als ätherischen Wagenlenker entführt, hat dem schwärenbedeckten armen Lazarus in dem Schoss des Erzvaters Abraham den Ruheplatz gegeben. Hierdurch übertraf der Wüstenspross Johannes die Propheten alle. [3] Da der geliebte Jacob diesem Fürsorger und Erretter durch Unmässigkeit sich entfremdet hatte, schlug er aus, — denn man muss auch am Gegenteil die Kraft desselben erweisen. Dies verachtend streuten auch die, welche das Rote Meer durchzogen hatten, in der Wüste ihre Gebeine dahin. Simson der Unüberwindliche, der Philister zu Tausenden in die Flucht schlug, wurde, von diesem entblösst, der Feinde Gelächter und Spott. [4] Und was soll man länger bei Einzelheiten verweilen, da man an Hauptbeispielen des Fastens Kraft in ihrem Glanze zeigen kann? Die Niniviten haben dies ergriffen und so jene göttliche Drohung abgewandt; die Sodomiten aber sind vor diesem fortgesprungen und wurden von himmlischem Feuer zu Asche verwandelt, und Noa's Generation hat dies mit Füssen getreten und sandte alle lebendigen Seelen, vernünftige und vernunftlose, und alle Statur in das allgemeine Verderben der Sintflut. [5] Christus aber, mein Gebieter und Herr, hat mit dieser Waffe den verderblichen Versucher niedergeworfen; hätte wohl auch ohnedies ihn in die Flucht schlagen können — denn wie sollte er das nicht können, dessen Willen das All gehorcht? —, aber er that's, damit wir, durch dies höhere Beispiel belehrt, es als schwer ausführbar und schwer erreichbar erkennen möchten, ungeschützt durch Fasten den grossmäuligen Tyrannen zu bezwingen. Denn wenn er Fasten und Enthaltsamkeit brauchte, was sollten wir Kleinmütige und Hinfällige erstehen, dieser Rüstung entratend?

9. [1] Wenn er sich nährte von Brot und Wasser — denn von ihm sagt der Prophet: das Wasser des Bachs am Wege wird er trinken (Ps. 110, 7) —, was bilden wir lauter Erdenstaub (Gen. 18, 27) uns ein, wenn wir uns dem Rausch und Trunk und süssen Leckereien hingeben, immerfort prassend und am Flötenspiel uns ergötzend! [2] Wenn er unter freiem Himmel Eiskälte und Gluthitze litt — „die Füchse," sagt er ja, „haben Gruben und die Vögel des Himmels Nester, aber des Menschen Sohn hat nicht, wo er sein Haupt niederlege" —, wie sollten wir Verzeihung finden, wenn wir uns zwei- und dreistöckige Häuser bauen und aufrichten und mit glänzenden Marmorplatten die Wände, mit blumigem Steinmosaik die Fussböden der Zimmer ausschmücken? [3] Er liegt auf den Gassen, an den Ecken, bettelnd um einen Schluck Wasser, einen ganz kleinen Kanten Brot; wir tischen unmässige sybaritische Mahlzeiten auf mit Speisen und vielerlei kostbarem Zauberwerk der Köche. [4] Er liegt nackt, erstarrt von Frost und Kälte, mit lautem Zähneklappern, weil die die Backen zusammenhaltenden Sehnen vom Frost gelähmt sind, — wir schmücken uns mit golddurchwebten, glänzenden Überwürfen und machen uns schön mit überkünstlich gearbeiteten Seidengewändern, in ihrem Glanz spröde thuend und mit den Buhlen liebäugelnd. [5] Er, schmutzig und voller Schwären, an Händen und Füssen zerrissen, unvermögend zu gehen vor Wundsein, wälzt sich zu unseren Füssen wie die kriechenden Würmer (vgl. Ps. 22, 6), — wir sausen daher auf hochtrabendem, von Gold und Silber strotzendem Ross windschnell und lassen uns rings bewundern.

10. [1] Und so sehr sind wir von Empfindungslosigkeit oder vielmehr Wahnsinn — so sagt man richtiger — gefesselt, dass wir sagen und denken: Mag doch Alles, was in unseren Speichern eingeschlossen liegt, die Motte fressen: nicht freue sich Christus daran; zerfressen werde, was in den Truhen liegt an Gewändern: nicht umhülle sich damit

im Armen Christus; verschüttet werde aus den Fässern der blütenduftende, wohlriechende Wein, in übelriechenden Krätzer verwandelt: nicht ein Tropfen werde Christus zu teil. — [2] Ja, wer ist denn so entmenscht, sagt man, der das je in Gedanken sich vorgesetzt oder gar mit dem Mund auszusprechen gewagt hätte? — Das eben ist das Allerschlimmste und Allergewichtigste, dass, was Einer zu denken schaudert und fürchtet, wir eben das mit der That selbst begehen. So viel wirklicher aber das Vollbringen ist als Wort und Gedanke, so viel schwerere Strafe ergeht über die Thatsünden. [3] Untergraben wir also nicht uns selbst, wenn wir, woran schon der Gedanke aufzusteigen schwindelt und erschrickt, eben dem mit unserem Thun nachgehen und nachjagen? [4] Nicht doch, Freunde, nicht doch, Väter und Brüder! beharren wir nicht bei solchem Thun, sondern hassen wir den Luxus, der nur Nahrung ist[1]) für den Wurm, der nicht stirbt; kehren wir uns ab von der Materie; verabscheuen wir, was, ist's erst durch die Kehle hindurch, verabscheut wird. Lasst uns das Fasten aufnehmen, Barmherzigkeit üben, Christus durch die Gabe an die Dürftigen nähren, damit wir seiner ewigen Güter geniessen mögen. Möchten wir alle diese erlangen durch die Gnade und Menschenfreundlichkeit unseres Herrn Jesu Christi, mit dem dem Vater samt dem hochheiligen, lebenspendenden Geiste sei Ehre jetzt, immer und in alle Ewigkeit. Amen.

Zu dem vorstehenden Text nur einige wenige Bemerkungen:

1. Die Composition erscheint zunächst auffallend. Es sind fast zwei verschiedene Predigten, die nur sehr lose mit einander verknüpft sind. Schon der Titel deutet darauf hin. Er erinnert an eine in der griechischen Litteratur weit verbreitete Sitte; man denke nur an die

---

[1]) Das Wortspiel *τρυφὴν τροφὴν οὖσαν* ist kaum wiederzugeben.

Doppeltitel fast aller lucianischen Schriften. Für den Kenner griechischer Predigtweise hat dieses Doppelgesicht überhaupt nichts Auffallendes: Chrysostomus behandelt fast regelmässig einen Bibelabschnitt und darnach — oft ohne jeden Zusammenhang damit — ein dogmatisches oder ethisches Thema, z. B. 1. Thess. 1, 1–7 und von der Notwendigkeit der Fürbitte der Heiligen, 1. Thess. 1, 8—2, 8 und von der Freundschaft. Dieser Tradition folgt unser Prediger, nur dass an die Stelle der Exegese die Diegese tritt: sein erster Teil behandelt die Legende des Kreuzigungsbildes von Beryt; der zweite ist eine Predigt über Busse und Fasten. Diese Zusammenschweissung erklärt sich in diesem Falle sehr einfach. Jene Legende gehört in den Kreis der für das Fest der Orthodoxie bestimmten Bildergeschichten. Dies Fest aber wird *τῇ α' τῶν νηστειῶν*, am ersten Sonntag der grossen Fasten, begangen. Man kann kein besseres Beispiel für die von mir in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" XXIII, 1, 17 behauptete mechanische Wirkung cultischer Interessen, z. B. der Einheit des Kalendertages, auf die hagiographische Litteratur wünschen!

2. Der erste Teil ist nichts als eine gewaltig ins Breite gezogene Paraphrase der unter dem Namen des Athanasius bekannten Predigt (Athanasii opp. ed. Bened. II, 344—347 bezw. 348—350; MSG 28, 797 ff.; 805 ff.); es scheint, dass eine von beiden gedruckten Texten abweichende, ihre Besonderheiten vereinigende ausführlichere Recension derselben zu Grunde liegt. Man vergleiche den Schluss von 3, 10 mit der zweiten (*διαβάλλει . . . ἡσύχασαν*), die Erwähnung der Ordinationen in 7, 3 mit der ersten.

3. Betreffs der Erzählung hält der Verfasser sich ganz an seine Vorlage gebunden. Selbst da, wo er offenbar einen Namen vermisst, bei der Anklage des Juden durch seinen Gast vor dem Synagogenvorstand 3, 9, wagt er nicht, einen solchen von sich aus einzusetzen, sondern zieht eine umständliche Umschreibung vor. Die Bearbeitung

hält sich innerhalb der Grenzen ausmalender Veranschaulichung.

4. Diese ermangelt nicht einer gewissen Kunst der Erfindung. Der Dialog zwischen den beiden Gastfreunden (3, 4—7) ist gar nicht übel. Die Verspottungsscene ist sehr dramatisch gestaltet (4, 3. 4). Der Verfasser huldigt unbestreitbar einer Art Realistik in der Weise, wie er die wechselnden Farben als Ausdruck rasch wechselnder Stimmungen und Gefühle beschreibt (3, 3). Die Aufzählung der Krankheiten und ihrer Heilung (6, 4) lässt fast einen der Medicin nicht unkundigen Mann in dem Verfasser vermuten (vgl. noch 9, 4).

5. Ein charakteristischer Zug der Legendenlitteratur zeigt sich hier besonders deutlich in der scharfen Charakterisirung der Figuren: der Christ ist ein gottlieber und bewundernswerter Mann — obwohl er das Bild zurücklässt; man würde es gern vergessen nennen, aber der Verfasser lehnt das ausdrücklich ab und flüchtet hinter eine göttliche Ökonomie —; der Jude dagegen, zumal der Gast, wird mit allen tadelnden Beiworten belegt: *ὁ ἀλιτήριος, ὁ δόλιος, παμπόνηρος, ἐμβρόντητος, δαιμονιώδης.*

6. Die älteren Texte sagen *Ἰουδαῖος*, unser Verfasser setzt dafür meist *Ἑβραῖος* ein. Nur 4, 5 steht *οἱ παράνομοι Ἰουδαῖοι* in Bezug auf die Zeiten Jesu.

7. Die älteren Texte lassen den Bischof mit seinem Klerus die Täuflinge zunächst viele Tage katechisiren: unser Verfasser zerlegt das in einen Unterricht in den Lehren der Orthodoxie und eine Ermahnung, die evangelischen Gebote zu halten.

8. Neben der Weihe der Hauptkirche wird in den älteren Texten die zahlreicher Martyrien (Märtyrercapellen) erwähnt. Diese sind hier fortgelassen. War der Ausdruck obsolet geworden oder auch die Sache verschwunden?

9. Bei der Verspottungsscene gewinnt man den Eindruck, dass der Gedanke einer Wiederholung des Leidens Christi in allen Einzelzügen dem Verfasser auch sonst

nicht ferngelegen haben kann. In der That war er durch die griechische Art der Zubereitung der heiligen Elemente im Abendmahl gegeben.

10. In den älteren Texten wird das Heiligtum meist als *εἰκών* (*τιμία, ἁγία*) bezeichnet, auch als *ἐζωγραφημένη*, und zwar *ἐν σανίσι* (Act. Conc. Nic. II). Unser Verfasser zieht die gekünstelten Ausdrücke *ἀπεικόνισμα, ἀφομοίωμα, ἐκσφράγισμα, ἐκτύπωμα, ἐμφέρεια* vor, wie sie sich alle z. B. in Bezug auf das Abgarbild in der konstantinischen Translationsfestpredigt finden (Christusbilder 248* f.), und giebt durch *εἰκονογραφία, ἔν τινι ξυλίνῳ πτυκτίῳ* der Vorstellung, dass es sich um ein Tafelbild mit Kreuzigungsdarstellung handelt, unmissverständlichen Ausdruck. Ebenso ist in der neuerdings von Wallis Budge publicirten syrischen Parallele „The History of the blessed virgin Mary and the history of the likeness of Christ“, 1899, von einem auf eine grosse Holztafel gemalten Bilde die Rede. Das alles beweist, wie fern den Griechen der Gedanke an ein geschnitztes Crucifix nach Art des Volto Santo von Lucca lag, den späte Lateiner mit dem Berytbilde in Verbindung gebracht haben (Christusbilder 280** ff.)[1]).

11. Der Verfasser liebt zahlreiche biblische Anspielungen und erweist sich als guten Kenner der Heiligen Schrift. Die Gebete c. 5 und 6 sind fast nur Centonen aus Bibelsprüchen, zumeist allerdings Psalmversen. Der Psalter musste jedem Geistlichen, zumal jedem Mönch durch die tägliche Recitation bei den Horen ganz geläufig sein. Gedächtnismässige Wiedergabe erklärt auch am leichtesten die auffallenden Textabweichungen, zu denen weder Holmes und Parsons noch Swete genaue Analogien bieten (vgl. z. B. 5, 2 Ps. 103, 2 f.; 5, 3 Ps. 138, 7—10.

12. In dem Wunderglauben giebt der Verfasser natür-

[1]) Ich hätte hier die missverständliche Bezeichnung Crucifix vermeiden sollen: geschnitzte Crucifixe will die orientalische Kirche nicht haben; vgl. Kattenbusch, Confessionskunde I, 467; Loofs, Symbolik I, 158.



lich seinen Zeitgenossen nichts nach. Dass aus dem verletzten Bild Blut und Wasser fliessen wie einst aus der Seitenwunde des Herrn selbst, das ist ja der ihm überlieferte Kern der Legende, dasjenige, um dessentwillen die Erzählung wertvoll erschien. Ebenso gehört dazu, dass dieses Blut wiederum Heilkraft besitzt. Die Erprobung derselben gehört zu dem Schema der Reliquienauffindungen: erst hierdurch ist die Echtheit und der Wundercharakter beglaubigt. Man vergleiche die Auffindung des heiligen Kreuzholzes durch die Kaiserin Helena[1]). Unser Verfasser aber legt Wert darauf, dass das Blut genau dieselben Wunder thut, die Jesus einst gethan hat. Es ist jener theologisch-mystische Gedanke eines Enthaltenseins der Persönlichkeit des Heiligen in seiner Abbildung und in seinen Reliquien, mittelst dessen die griechische Theologie der Wundermagie eine geistigere Wendung zu geben versucht hat.

13. Daneben aber zeigt unser Verfasser eine wirklich innige Frömmigkeit, etwas von der passionirten Jesusliebe des heiligen Franz und mancher Pietisten. Man vergleiche nur sein Gebet c. 5 mit dem der Vorlage: hier nur die staunend anbetende Ehrfurcht vor dem Pantokrator, der so grosse Wunder thut, dass selbst die himmlischen Mächte darob zittern; der Gedanke des Erbarmens wird nur veranschaulicht in der Fleischwerdung des Fleischlosen, der Kreuzigung dem Fleisch nach, dessen der doch der Gottheit nach leidenslos ist: bei unserem Verfasser aber gestaltet sich das zu einer Betrachtung des ganzen Lebens Christi von der Krippe bis zum Grabe unter dem Gesichtspunkt des Verzichtes auf die himmlische Herrlichkeit. Dabei kommen so tiefe Gedanken wie der der Undankbarkeit der Menschen (Joh. 1, 11), der auch die Bosheit noch mit Güte überwindenden Gnade, der in Allem den Menschen nachgehenden, sie mit Lockung und

[1]) U. a. in Inventio sanctae crucis ed. A. Holder p. 9. 36.

Drohung zu gewinnen suchenden Treue, der Glück und Unglück zum Heile spendenden Weisheit zu verständnisvoller Darlegung[1]). Wo so gepredigt wurde, da war das Evangelium noch nicht in Wunderglauben erstickt, noch nicht in Dogmatismus und Cultusformen verknöchert.

14. Ein Kennzeichen dieser Jesusliebe ist die sich öfter findende Anrede *Χριστέ μου*. Es wäre eine lohnende Aufgabe, dem einmal nachzugehen, wie weit diese bezw. das gleichartige *ὁ ἐμὸς Χριστός* 8, 5 in der geistlichen Litteratur der Byzantiner verbreitet ist. Ich erwähne nur eine nächstens zu besprechende Predigt auf die Translation des Abgarbildes in Hieros. s. sepulcri 17 (und s. crucis 16, Vat. gr. 1865) mit dem Anfang: *ἄρτι τοῦ ἐμοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ*; den Schluss der Lobrede auf den h. Paulus vom Latrosberge in Vat. gr. 704 sc. XV: *τῆς τοῦ Χριστοῦ μου χάριτος*; Par. gr. 1474 f. 211[a] *ὑπὸ τοῦ ἐμοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ διασέσωσμαι* = Combefis 657 C *παρὰ θεοῦ*[2]). Ist es ein einzelner Prediger, der — erstaunlich genug — ein so inniges Verhältnis zu Jesus gewonnen hat, wie es die anderen Byzantiner meist nur zu ihren Lieblingsheiligen haben, oder ist es ein Kreis von Männern, die durch eine uns unbekannte Wendung dazu geführt wurden, die Franciscanerbewegung des Abendlandes für Byzanz zu antecipiren?

Dass es sich hier wirklich um „Nachfolge des armen Lebens Jesu" handelt, zeigt der zweite Teil.

15. Man kann freilich nach den Beobachtungen am ersten Teil fragen, wie weit der zweite als geistiges Eigentum unseres Predigers zu betrachten sei. Ist er selbstständige Composition oder auch nur Überarbeitung einer Vorlage? Wir finden eine ähnliche Verbindung von Le-

---

[1]) Man vergleiche auch gelegentliche Äusserungen wie 2, 2.

[2]) Etwas Anderes, aber vielleicht nicht ohne Zusammenhang mit obiger Erscheinung ist der leidenschaftliche Ausdruck der Mutterliebe zu Jesus in den Marienklagen, z. B. bei Tischendorf, Evang. apocr. [2] 303 f., und in dem sog. Drama *Χριστὸς πάσχων* MSG. 38, 133 ff.

gende und Fastenpredigt in Nektarios' Predigt auf den heiligen Theodor: *Νεκταρίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως διήγησις δι' ἣν αἰτίαν τῷ πρώτῳ σαββάτῳ τῶν νηστειῶν τὴν μνήμην ἑορτάζομεν τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Θεοδώρου καὶ περὶ νηστείας καὶ ἐλεημοσύνης* (Gallandi XIV, 128—135; MSG. 39, 1821—1840). Aber die unserige hat mit dieser nichts gemein. Chrysostomus' fünfte Busspredigt (opp. II, 309—316; MSG. 49, 305 ff.) und Ps.-Chrysostomus *περὶ νηστείας καὶ ἐλεημοσύνης* (opp. I, 817—820; MSG. 48, 1059 ff.) entwickeln ähnliche Gedanken, aber doch ganz anders. Gewiss arbeitet unser Verfasser auch hier mit traditionellem homiletischem Gut, aber die Art, wie er es darbietet, ist ganz sein Eigentum.

16. Alt überliefert ist die Methode, an biblischen Beispielen den Segen einer Tugend, den Fluch einer Sünde zu illustriren. So bieten es z. B. in der spätjüdischen Litteratur die Sapientia Salomonis und die Testamente der zwölf Patriarchen. Das ausgeprägteste altchristliche Beispiel liefert der 1. Clemensbrief. Die von unserem Verfasser beigebrachten Beispiele haben nichts Originelles: Daniel, die drei Jünglinge im Feuerofen, Moses, Elias, Lazarus, Johannes der Täufer; Jacob, Israel in der Wüste, Simson; Nineviten, Sodomiten und Noah's Generation sind die in Bild und Rede immer wiederholten Typen. Man vergleiche z. B. Joh. Chrysostomus a. a. O., auch die kirchlichen Gesänge des 1. Fastensonntags, z. B. bei Nilles, Kalendarium² II, 103.

17. Anders steht es mit dem an letzter, entscheidender Stelle gebrachten Beispiel, dem Vorbild Christi. Der echt biblische Gedanke der Imitatio Christi ist dem früheren Mittelalter, zumal dem griechischen Katholicismus, durch die Zurückschiebung der Person Jesu in die geheimnisvolle Unnahbarkeit der Gottheit stark verdunkelt worden[1]).

[1]) Ob wir von F. Bosse nach seinen Prolegomena zu einer Geschichte des Begriffs „Nachfolge Christi", 1895, noch eine wirkliche Geschichte erwarten dürfen?

Einen Ersatz bot die vita apostolica. Aber ganz liess sich die Wirkung von Stellen wie Joh. 13, 15; 1. Kor. 11, 1 nicht unterdrücken. Die Askese bemächtigte sich des Gedankens. Dennoch sind Ausführungen wie die unserige selten. Kein Zweifel, dass hier ein Zusammenhang mit der ganz auf Christus gerichteten Frömmigkeit unseres Verfassers besteht, die wir soeben beobachteten.

18. Bemerkenswert ist dabei, dass das Christusbild nicht einfach aus der schlichten Erzählung der Evangelien entnommen ist: der Verfasser ergänzt asketische Züge teils aus der auf Jesus Christus bezogenen alttestamentlichen Weissagung 9, 1, teils aus der Anschauung des Bettlerlebens 9, 3. 4. 5 nach der Gleichung Mt. 25, 40. So ist allerdings ein Jesusbild entstanden, in dem wir das der Evangelien nicht wiedererkennen: der wegelagernde, Wasser und Brot heischende Bettler, der nackt und erfroren, schmutzig und voller Schwären, auf seinen wunden Füssen nicht mehr fort kann. Wir müssen dabei aber im Auge behalten, dass es dem Verfasser auch gerade darauf ankommt, den Christus im Bettler darzustellen, der unser Mitleid und Erbarmen herausfordert.

19. Wirksam contrastirt hiermit dann die culturgeschichtlich nicht uninteressante Schilderung des damaligen Luxus: die mehrstöckigen Häuser, innen marmorgetäfelt und mosaikgepflastert, die üppigen Mahlzeiten, bei denen die Köche wahre Zauberkünste liefern, die prunkenden Gewänder, die eleganten Reitpferde — und in Allem die Verständnislosigkeit für die socialen Nöte; das ist ein Bild, das allerdings auf viele Zeiten passt, besonders aber auf das Byzanz des 10. und 11. Jahrhunderts.

20. Diesem gehört auch die von klassischen Reminiscenzen durchzogene Sprache des Redners an, die, verglichen mit gleichzeitigen litterarischen Producten schlicht zu nennen, gegenüber den älteren Predigten sich doch als eine kunstvolle giebt, die der sorgfältigen Feilung nicht ermangelt hat. Aber man kann nicht sagen, dass die

Kunst die Wärme unterdrückt hätte. Sie ist durchaus angemessen und wirkungsvoll. Die Anlehnung an die kirchlichen Gesänge ist gewiss nicht nur als poetischer Schmuck, sodern zugleich als vertraute Erinnerung an bekannte Klänge gemeint und empfunden worden [1]).

21. Über das Publicum, für das die Predigt zunächst bestimmt war, wird sich aus jenen Sittenschilderungen nur entnehmen lassen, dass es eine, die vornehmen Kreise mit umschliessende grossstädtische Gemeinde war. Beachtung verdienen die Anreden *φίλοι, πατέρες καὶ ἀδελφοί,* wobei man schwanken kann, ob unter den Vätern Geistliche oder ältere Laien zu verstehen sind. An eine Klostergemeinschaft ist nach dem Vorausgehenden nicht zu denken. So gewiss den Hintergrund das Treiben einer Grossstadt bildet, so wenig sind wir direct an die Hauptstadt, an Konstantinopel, gewiesen.

22. Die Form des Schlusses ist die der kurzen Doxologie, angeknüpft an den Ausblick auf die zukünftigen Heilsgüter. Das ist ebenso beliebt in der Predigt wie naheliegend. Aber vielleicht besagt es noch mehr. Ich habe „Christusbilder" 102** darauf hingewiesen, dass einige Predigten dieser Zeit in ein Gebet ausklingen, andere nicht. Ich nenne als Beispiele der ersteren Klasse noch die Predigt des Nektarios von Konstantinopel (?) auf den heiligen Theodor, die beiden des Konstantinos Akropolites auf den heiligen Barbarus und auf den heiligen Demetrius und die Bearbeitung der Maria Romaia-Legende in Par. gr. 1474. Einzelne dieser Predigten, wie die Festpredigt auf die Translation des Abgarbildes (in ihren verschiedenen Bearbeitungen) und die Festpredigten auf die Deposition des

---

[1]) Wenn z. B. Elias als *ἀέριος διφρηλάτης* bezeichnet wird, so erinnern wir uns zunächst daran, dass diese seltenen Worte dem Lexikon der Dichtersprache (Pindar, Euripides) angehören. Unserem Prediger und seiner Gemeinde aber wird die Wendung aus der 9. Ode des Kanon auf den Propheten Elias (Menaea graeca zum 20. Juli ed. Ven. 1684, p. 102 b) geläufig gewesen sein.

Kleides der Gottesmutter und auf die ihres Gürtels bringen dabei in einer fast stereotypen Form die Fürbitte für Kaiser und Reich zum Ausdruck. Offenbar ist dies nicht Eigenart eines Predigers oder einer Zeit, sondern local bestimmte Sitte: es sind Hofpredigten aus der Reichshauptstadt, nicht gerade aus einer bestimmten Kirche — die Heiligtümer gehörten verschiedenen Kirchen und wurden demgemäss auch an verschiedenen Orten gefeiert —, aber zunächst für Festgottesdienste unter Teilnahme des Hofes bestimmt. Wo ein derartiges Schlussgebet fehlt, hat man jedenfalls Spielraum, auch an einen nicht hauptstädtischen Ursprung zu denken. Diese Bilder und ihre Legenden waren ja im ganzen Reiche berühmt.

23. Das ist von Bedeutung auch für die Zeitbestimmung. Das Bild von Beryt wurde 975 als Siegestrophäe nach Konstantinopel überführt (Christusbilder 282**). Unser Prediger erwähnt dies nicht nur nicht, sondern er hat offenbar an der Existenz dieses Bildes gar kein besonderes Interesse. In oder bei Beryt wäre das nur verständlich nach, in Konstantinopel nur vor jener Translation. Anderwärts im Reiche aber ist es zu jeder Zeit gleich begreiflich. Denn es ist keine Predigt über das Heiligtum selbst, sondern über dessen seit dem 8. Jahrhundert allerorts berühmte Legende.

24. Die unserer Predigt zu Grunde liegende Festfeier der wieder hergestellten Orthodoxie, d. h. der Wiederaufrichtung des Bildercultus, stammt erst aus dem Jahre 842 (s. Nilles, Kalendarium[2] I, 98; II, 101 ff.). Die Sprache weist frühestens auf die konstantinische Zeit, das 10. Jahrhundert. Die Handschrift muss dem Schriftcharakter nach noch dem 11. Jahrhundert angehören. Die darin enthaltene Bearbeitung der Abgarfestpredigt setzt allerdings das Jahr 1032 voraus (s. Zeitschr. f. wiss. Theol. XLIII, 464). Aber nicht alle Texte der Sammlung müssen der gleichen Redaction entstammen. Wir werden am sichersten gehen, wenn wir den Schluss des 10. oder An-

fang des 11. Jahrhunderts als Abfassungszeit frei halten. Das ist eine Zeit reicher hagiographischer Schriftstellerei gewesen, welche die Schätze der Vergangenheit dem Geschmack der Gegenwart entsprechend in neuer Form darzubieten bemüht war, eine Zeit lebhaften Reliquiencultes, aber zugleich — wie wir jetzt sehen — aufrichtiger, ernster christlicher Frömmigkeit.

XVI.

Zu der Völkerliste Act. 2, 9—11.

Von

E. v. Dobschütz.

Die Aufzählung der bei dem Pfingstwunder vertretenen Völkerschaften hat den Auslegern mannigfache Schwierigkeiten bereitet. Am meisten Anstoss hat man daran genommen, dass mitten inne die Bewohner Judäa's genannt werden. Blass[1]) erklärt schlankweg: *Ἰουδαία* ferri nequit, praesertim hoc loco. Mannigfache Versuche sind gemacht worden, hier durch Conjectur Abhülfe zu schaffen: schon Tertullian las statt *Ἰουδαίαν* Armeniam, Hieronymus Syriam, was Blass billigt[2]). Neuere Vorschläge wie *Ἰδουμαίαν*, *Ἰνδίαν*, *Βιθυνίαν* s. bei Meyer-Wendt z. St. und Baljon, der selbst *Ἰουδαίαν* einklammert. Hilgenfeld[3]) will *Ἰουδαίαν*, wenn es nicht falsche Zuthat sei, unter Berufung auf Mc. 1, 5; Joh. 3, 22 als adjectivisches Attribut zu *Μεσοποταμίαν* fassen, auf Josephus Ant. XVIII, 9, 1 verweisend. Wendt hält mit Recht die angefochtene

---

[1]) Blass, Acta apostolorum, ed. philol. [maior], 1895 z. St.

[2]) Dennoch ist *Ἰουδαίαν τε* im Text sowohl der grösseren als der kleineren Ausgabe (1896) beibehalten.

[3]) Acta apostolorum graece et latine, 1899, p. 260 no.

Lesart aufrecht. Sie wird gestützt durch talmudische Parallelen. F. Blau, Zur Einleitung in die heilige Schrift, Budapest 1894, S. 70 ff. bringt mehrere auffallende Barajtha-Stellen bei über Bibeln in fremder Sprache bezw. Schrift. Da heisst es Barajtha Schabb. 115ª היו כתובין גיפטית מדית עברית עילמית יוונית אף על פי שלא ניתנו לקרית בהן מצילין אותן מפני הדליקה „wenn sie [Bibelexemplare] geschrieben waren koptisch, medisch, hebräisch, elamitisch, griechisch, obgleich es nicht gestattet ist, in ihnen zu lesen, dürfen sie dennoch vor Feuersgefahr gerettet werden“. Ferner Megilla 18ª גיפטית לגיפטים [מדית למדים] עברית לעברים עילמית לעילמים יוונית ליוונים die Esterrolle darf vorgelesen werden „koptisch den Kopten, [medisch den Medern[1])], hebräisch den Hebräern, elamitisch den Elamitern, griechisch den Griechen“. Endlich ebenda קראה גיפטית עברית עילמית מדית יוונית לא יצא „Lesung koptisch, hebräisch, elamitisch, medisch, griechisch ist verboten“. Da nicht wohl die Lesung der hebräischen Bibel verboten sein kann, denkt Blau hier an die Schriftzeichen, also althebräisch im Unterschied von der als assyrisch bezeichneten Quadratschrift. Es wäre dann nicht von Versionen, sondern nur von Transscriptionen in fremde Schriftcharaktere die Rede — wie eine solche ja griechisch in der zweiten Columne von Origenes' Hexapla vorliegt. Die erste und letzte Stelle lassen sich so verstehen. Erst durch Missdeutung auf Übersetzungen wären in der zweiten Stelle zu den Adverbien die Völkernamen hinzugekommen, darunter das hier sinnlose עברים. Mir scheint doch die talmudische Deutung auf Übersetzungen die ursprüngliche und richtige und die Liste der Völkernamen in der zweiten Stelle der Ausgangspunkt für die Aufzählung der Sprachen. Wie es sich

---

[1]) Fehlt in den Ausgaben, muss aber nach Dikduke Sopherim z. St. zugesetzt werden (vgl. Blau).

damit aber auch verhalten möge: die Liste zeigt eine überraschende Ähnlichkeit mit Act. 2, 9 ff.: *Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Ἐλαμεῖται καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν, Ἰουδαίαν τε καὶ Καππαδοκίαν, Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν, Φρυγίαν τε καὶ Παμφυλίαν, Αἴγυπτον καὶ τὰ μέρη τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην κτλ.* Diese Liste ist nur noch reicher, aber leicht fassten sich Kappadokien, Pontos, Asien, Phrygien und Pamphylien unter dem Gesichtspunkt der Sprache in Griechisch zusammen. Die Stellung von Medern und Elamitern schwankt auch an jenen drei Barajtha-Stellen; man sieht an der zweiten, wie leicht ein Glied ausfallen kann, wird also auch die Parther unschwer ergänzen, zumal das dem *Αἴγυπτον* am Schluss entsprechende גיפטים, das hier an die erste Stelle gerückt ist, mit dem dort zu erwartenden פרתיים eine entfernte Ähnlichkeit hat. Die Hauptsache bleibt: Wir haben hier wie dort Aufzählungen, bei denen die Juden (Hebräer) zwischen anderen Völkerschaften mitten inne stehen. Wenn die von Blau angedeutete Möglichkeit, dass עברים eine ausserpalästinische jüdische Bevölkerung bezeichne, sich zur Gewissheit erheben liesse, würde Hilgenfeld's Verbindung *τὴν Μεσοποταμίαν Ἰουδαίαν* eine glänzende Bestätigung finden. Anderenfalls muss man Mesopotamien zu dem über die Barajtha hinausgehenden Überschuss in Act. 2 rechnen, und es bleibt die Gleichung *Ἰουδαίαν* = עברים. Die Parallele aber zeigt deutlicher als die bisher zuweilen angeführte Übersicht der jüdischen Diaspora in dem Briefe Agrippa's an Caligula bei Philo legat. ad Caium 36, dass die Völkerliste in Act. 2 auf einer in den Kreisen der jüdischen Schriftgelehrten ganz geläufigen Aufzählung beruht. Woraufhin diese ursprünglich angelegt war, muss noch fraglich bleiben. Gegen ein „Diasporaverzeichnis" spricht eben die Erwähnung der Hebräer bezw. Judäa's mitten inne. Die Reihenfolge Act. 2 lässt die Deutung auf eine geographische Orientirung zu; bei der Barajtha ist diese unmöglich. Sollte der Ausgangspunkt in den Sprachen liegen und

irgendwelche uns unklare Speculation über deren Verwandtschaft, mutmassliches Altersverhältnis oder Ähnliches die Reihenfolge bestimmt haben? Ich gestehe, hier keine Entscheidung zu wagen, bis nicht ein umfassenderes Material vorliegt.

Eins aber habe ich jedenfalls aus der Vergleichung aufs Neue gelernt, wie leicht der Ausleger in die Irre geht, der da meint, einen Text, weil er ihm auffällig, unverständlich erscheint, alsbald — emendiren zu sollen. Arme Conjecturalkritik, die sich von einer Barajtha aus dem Felde schlagen lassen muss!

XVII.

Zu Didymos' von Alexandria Schrift „Über die Trinität“.

Mitteilungen aus Albert Jahn's Nachlass.

Von

D. Johannes Dräseke.

Vorbemerkung.

Mit dem am 23. August 1900 in Bern erfolgten Tode Prof. Dr. Albert Jahn's hat die patristische und byzantinische Wissenschaft einen Verlust erlitten, den alle diejenigen aufrichtig beklagen werden, die, in gleicher Weise wie ich, den Arbeiten des auf den beiden Grenzgebieten der Philologie, der Patristik und Byzantinistik, länger als zwei Menschenalter rastlos thätigen Forschers Anregung und Förderung zu verdanken haben. Was Jahn, durch vielseitige philologische und theologische Studien und umfassende handschriftliche Forschungen, vor allem in München, Bern und Heidelberg, vorzüglich vorgebildet, in einem langen, fast neunzigjährigen Leben, besonders in der Musse seines Berner Bibliotheksvorsteheramtes für beide genannte Zweige der Wissenschaft geleistet, das habe ich in einem in der Byzantinischen Zeitschrift, Bd. X, S. 380—382 erschienenen

Nekrolog zu würdigen gesucht. Dass der greise Forscher bis kurz vor seinem Tode unermüdlich seine Arbeiten gefeilt und gefördert, beweist der unter die Einleitung zu seiner nachgelassenen Schrift: „Didymus von Alexandrien in seinen Anführungen aus hellenischen Dichtern in der Schrift ‚Über die Trinität'" gesetzte Vermerk: „Bern, 9. VIII. 1900". Er hat dieses Werk völlig druckfertig hinterlassen. War es mir vor länger als einem Jahrzehnt im Verein mit dem nunmehr auch heimgegangenen, um die Weiterführung und Lösung der Dionysios-Frage in neuerer Zeit hochverdienten Domcapitular von Frauenburg, Prof. Dr. Franz Hipler, vergönnt, für die Drucklegung von Jahn's „Dionysiaca", jener wertvollen „sprachlichen und sachlichen platonischen Blütenlese aus Dionysius dem sogenannten Areopagiten" mitzuwirken und ihm in dem alten holsteinischen Kampfgenossen, dem Buchhändler A. C. Reher in Altona einen verständnisvollen Verleger zu gewinnen: so hielt ich es jetzt für meine Pflicht, der Bitte des Sohnes des Verstorbenen, des Secretärs der cantonalen Direction des Inneren zu Bern, Paul Jahn, mich der nachgelassenen Schrift seines Vaters anzunehmen, zu entsprechen. Meine Bemühungen sind vergeblich gewesen. Um aber von dem Zweck und der Absicht der Schrift Jahn's eine Anschauung zu geben, teile ich ausgewählte Stücke aus seiner Einleitung zu derselben mit, da diese wertvolle Beiträge zur Kenntnis des Didymos und des umfangreichsten unter seinen uns erhaltenen Werken, der Schrift „Über die Trinität" enthält. Von der mir als Benutzer bezw. Herausgeber der nachgelassenen Schrift gestatteten Freiheit glaubte ich nur insofern Gebrauch machen zu dürfen, dass ich diesem Teile allein — der Commentar ist lateinisch abgefasst — formell etwas nachhalf, unnötige Längen des Ausdrucks durch Zusammenziehung beseitigte, einige wenige Anführungen durch Eintragung der Seitenzahlen aus Jahn's im Juli des Jahres 1899 in der „Revue de Philologie" (XXIII, 2, S. 193—225) erschienenem „Glossarium sive Vocabularium ad Oracula Chaldaica" vervollständigte und die nur angezogenen, zum Verständnis aber notwendigen Verse aus Didymos im Texte hinzufügte. Wie die Ausführungen des Verfassers zeigen, berührt sich seine Arbeit mehrfach mit der Frage nach den chaldäischen Orakeln, der er seit vielen Jahren mit unermüdlichem Eifer nachging. Als ich im Jahre 1889 in meinem Aufsatz „Zu Michael Psellos" (Ztschr. f. w. Theol. XXXII, S. 303—330) auf Grund der von Sathas (Bibliotheca medii aevi, Bd. IV und V, Paris 1874 und 1876) über Psellos' theologische Schriften sowie dessen theologische Stellung und Grundanschauungen gegebenen Nachrichten, das blasse, ziemlich farblose Bild, welches Gass (Real-Encyklopädie, 2. Aufl., Bd. XII, S. 340) von Psellos entworfen, in frischeren Farben

auszuführen und ein wenig lebensvoller zu gestalten versucht hatte, legte Jahn mir brieflich (11. Juni 1889) eine Reihe hierauf bezüglicher Fragen vor, welche bekundeten, wie lebhaft die erwähnten Oracula Chaldaica ihn damals beschäftigten. „Worauf gründet sich,“ fragte er u. a., „die S. 317 und S. 320 erwähnte Angabe von einer Verbindung der aristotelischen mit der sogenannten chaldäischen Philosophie durch Xiphilinos? Von einer solchen hybriden Verbindung ist mir bislang nichts bekannt geworden, auch davon nichts, dass Psellos wider Xiphilinos über die chaldäischen Orakel geschrieben hätte.“ „Die vermeintliche Missachtung der chaldäischen Orakel bei Psellos wird durch dessen Schriften über dieselben . . . widerlegt,“ ja (zu S. 318 meiner Arbeit) „gerade das Gegenteil von einer Missachtung der chaldäischen Theogonie (Theologie) bei Psellos gegenüber seinen Schülern bezeugt die Stelle in Psell. De operatione daemonum ed. Boissonade p. 151 f.“ Am 3. August 1892 machte mir Jahn Mitteilung von „der im Juni endlich begonnenen kritischen Ausgabe der ‚Oracula Chaldaica‘“, die ihm „genügende Winterbeschäftigung“ zu versprechen schien. Er bezeichnete die Arbeit in einer Zuschrift vom 11. August 1892, „kurz gesagt“, als „das Ausfegen eines Augiasstalles oder das Durchwandern eines Labyrinths am Faden genauester Kenntnis der neuplatonischen Überlieferung dieser Orakel. Aber eine Lücke in der Geschichte der griechischen Litteratur, speciell der Philosophie, soll, so Gott will, durch diese Arbeit ausgefüllt werden.“ Es ist ihm nicht beschieden gewesen, die vollendete Arbeit zu veröffentlichen. Ausser dem zuvor erwähnten „Glossarium sive Vocabularium ad Oracula Chaldaica“ erschien an derselben Stelle (Revue de Philologie XXIV, 2, Juli 1900, S. 169—192) nur ein „Specimen commentarii critici et exegetici ex fontibus hausti ad Oracula Chaldaica“, dessen Sonderabzüge, wie mir der Sohn schrieb, erst am Begräbnistage des Vaters aus Paris in Bern eintrafen. Vielleicht sind diese Mitteilungen über die auch in den folgenden Auszügen zu erkennenden Absichten des greisen Gelehrten nunmehr die Veranlassung, dass auch andere Forscher der Frage nach den chaldäischen Orakeln und der chaldäischen Philosophie erneute Aufmerksamkeit schenken. — Das Werk des Didymos „Über die Trinität“ wurde zum ersten Male im Jahre 1769 zu Bologna von J. A. Mingarelli veröffentlicht. Diese auch heute noch ziemlich teuere Erstlingsausgabe ist entbehrlich geworden durch J. B. Migne's ausnahmsweise sorgfältigen Nachdruck in der Patrologia Graeca, Bd. XXXIX (Paris 1863). Diesen hat Jahn benutzt. Ich greife aus seiner Einleitung das Wichtigste heraus. Man höre ihn selber:

. . . Aus den Textworten des Didymus [die Jahn anführt, um den Zusammenhang klar erkennen zu lassen, in welchem die von Didymus angeführten Dichterstellen verstanden sein wollen] erhellen gewisse allgemeine Gesichtspunkte, von welchen dieser bei der Auswahl seiner Anführungen aus hellenischen Dichtern ausgegangen ist. Dahin gehören namentlich die Annahmen, dass die Hellenen (Heiden) Kunde von hebräischer Prophetie gehabt und solche benutzt haben (col. 512 *κατακούσαντες* cet., dazu M. n. 44), ja sogar mit den Propheten in einige Berührung gekommen seien (col. 945 *ἐφαπτόμενοί πως*); dass die Hellenen (Heiden) eines Mitfühlens der göttlichen Offenbarung gewürdigt gewesen seien (col. 753 *συναίσθησιν δεξαμένων*, col. 784 *συναισθήσεως ἀξιωθέντες*); dass sie heimlich, notgedrungen und widerwillig (*ὑπὸ ἀνάγκης ἀφανοῦς καὶ ἄκοντας*) die Wahrheit des Einen Gottes anerkannt und ausgesprochen haben (col. 788); dass die Vernunft von Gott der durch seinen heiligen Geist eingehauchten Menschenseele eingepflanzt sei, was zum Verwundern heidnischerseits ausgesprochen werde (col. 779), und dass überhaupt die eine göttliche Weisheit eine wunderbare Führerin aller, auch der Heiden sei (col. 901 *θαυμάσομεν τὴν μίαν ἁπάντων χορηγὸν σοφίαν*).

In diesen Anschauungen, sowie im Heranziehen hellenischer, dichterischer und philosophischer Litteratur, zeigt sich Didymus, von 335 bis um 395 Katechet zu Alexandrien, d. h. Vorsteher der dortigen katechetischen Theologenschule, als würdigen Nachfolger und Nacheiferer seines Vorgängers im Amte, des hellenisch hochgebildeten, human denkenden Clemens von Alexandrien (vgl. M. n. 44 zu col. 512 und n. 88 zu col. 728). Es ist daher auffallend, dass Hieronymus (De vir. illustr. c. 38) zwar von Clemens sagt: „Feruntur eius insignia volumina plenaque eruditionis atque eloquentiae tam de scripturis divinis, quam de saecularis litteraturae instrumento," dagegen c. 109 dieselbe Seite der Bildung des Didymus über-

geht, obwohl er von ihm rühmt, dass er, von Jugend auf blind und ohne Elementarunterricht geblieben, doch, allen zum Wunder, Dialektik und Geometrie vollkommen erlernt und zahlreiche ausgezeichnete Werke geschrieben habe. Dabei fehlt jedoch unter den von Hieronymus genannten Werken, meist exegetischen Inhalts, gerade das über die Trinität. Mehreres über die auch rhetorische und philosophische Bildung des Didymus steht in den „Veterum testimonia de Didymo“ bei Migne col. 215—268. Unter den Neueren hat Guerike in seiner Schrift „Schola Alexandrina catechetica“ (Halle 1824) das Heranziehen hellenischer, auch philosophischer Litteratur im Werke über die Trinität (S. 332 f.) richtig gewürdigt und mit Beispielen belegt, wie er überhaupt die Hermeneutik (S. 92—97), die Dogmatik (S. 332—378) und die Ethik des Didymus (S. 443—447) gründlich darlegt; das Werk über die Trinität ist S. 97 bibliographisch aufgeführt.

Was nun die Art und Weise betrifft, wie Didymus seine Citate aus Dichtern anbringt, so ist dieselbe in den häufigen Fällen, wo die seltnere Nennung eines Schriftstellers nicht stattfindet, eine sehr verschiedene. Sie ist einmal ein blosses, nur floskelartiges An- und Einfügen an und in Textworte, bisweilen nur in Prosa (col. 577. 605. 621. 676. 688); sodann ein einfaches Hinstellen mit *λέγουσιν* (col. 685), öfter mit *φασιν* (col. 439. 728. 733. 848), nach dem Sprachgebrauch, damit einen gewissen Gewährsmann anzudeuten (wie z. B. col. 728 mit *ὥς φασιν* Homer gemeint ist); weiter Berufung auf *οἱ ἔξω*, d. h. profani (col. 381 und Anm., col. 493. 540. 765. 779. 784. 788. 845. 901. 904. 913. 916. 945), abwechselnd mit *τῶν ἔξω σοφοί* (col. 512. 701), *ἡ ἔξω σοφία* (col. 957), *οἱ ἀπὸ τῆς ἔξωθεν σοφίας τι μαθόντες* (col. 789), *βιβλία τῶν ἔξω φιλοσοφημάτων* (col. 965); endlich Bezugnahme auf *Ἕλληνες*, d. h. pagani, worüber zu den Anecdota gr. theol. S. 37 (col. 609. 788. 796), abwechselnd mit *Ἑλλήνων παῖδες* (col. 833), *Ἑλλήνων λογάδες* (col. 788), *οἱ παρ᾽ Ἕλλησι*

δόκιμοι (col. 888), *οἱ τῶν Ἑλλήνων εὐδόκιμοι* (col. 781), *οἱ Ἑλλήνων ϑεολόγοι* (col. 796), *στίχοι οἱ παρ' Ἕλλησι* = *οἱ στίχοι χρησμοῦ* (col. 753).

Aus der Zahl bekannter Dichter sind ungenannt angeführt: Homer (col. 381. 624. 728, mit *ἀρχαῖος* col. 597), Epicharmus vermutlich (col. 779), Sophokles (col. 847), Pindar (col. 605. 784), Euripides (col. 537. 781), Menander vermutlich (col. 400. 439 und Anm., col. 847 und Anm., col. 916 und Anm.) und Aratus (col. 881), zusammen mit 15 Versen und 1 Halbvers, wozu noch ein Orakelvers kommt; mit Namen angeführt sind nur: Der sogenannte Orpheus, als der erste Theologe der Hellenen (col. 753), Pindar (col. 788), Diagoras (col. 784) und Plato der Komiker (col. 753), zusammen mit 8 Versen. Dieser und obiger Posten von Verszahlen ergeben zusammen 23 Verse und 1 Halbvers. Nun aber kommen an den 50 Stellen, wo überhaupt Verse angeführt sind, im ganzen 98 Verse und einige Halbverse vor, und wenn man hiervon die obige Zahl von 23 Versen und einigen Halbversen bekannten Ursprungs abzieht, so bleiben immer 75 Verse und einige Halbverse unbekannten Ursprungs übrig.

Die 75 Verse unbekannten Ursprungs scheiden sich nach Versmass und Gepräge in zwei Klassen: Die eine besteht aus Hexametern, mit Pentametern abwechselnd, die andere aus Hexametern, mit Ausnahme der 4 Jamben col. 439. 789. Die erste Klasse zählt an den vier Stellen, wo Verse daraus vorkommen, 10 solche, die zweite, grössere Klasse zählt 5 Verse. Das Gepräge der Verse erster Klasse ist teils ethisch-paränetisch (col. 676. 688), teils theologisirend (col. 796. 845), während die Verse zweiter Klasse meist theologisch-philosophisches Gepräge haben; ethisch-paränetisch sind nur die schönen platonisirenden Verse col. 904.

In der griechischen dichterischen Litteratur, von Theognis, zum Teil auch von Xenophanes an, bis auf

Gregor von Nazianz findet sich nun zwar der ersten Klasse formell Gleichartiges, aber durchaus nichts sachlich Entsprechendes, so dass an eine dortige Quelle der Verse erster Klasse nicht zu denken ist. Sachlich entfernt Annäherndes kommt zwar bei Gregor von Nazianz vor, namentlich in den *Ἀπόρρητα*; aber selbst wenn er sachlich Entsprechendes hätte, würde Didymus, sein Zeitgenosse, solches nicht benutzt haben, da er absichtlich, wie oben gezeigt ist, nur nichtchristliche Dichter anführt. Es bleibt sonach die Quelle der Verse erster Klasse im Dunkeln.

Was sodann die Quelle der Verse zweiter Klasse betrifft, so hat Mingarelli zwar einige Male in den Anmerkungen, mit G. L. Mingarelli in der Epistola ad Archintum, unter der Abteilung „Auctores a Theologo nostro allegati" (col. 1025 bei Migne) Benutzung der christlichen sibyllinischen Orakel und irgend eines christlichen Dichters finden wollen; dem widerspricht jedoch, was zuvor überhaupt gegen die Annahme einer Benutzung christlicher Dichtung bei Didymus gesagt ist; insbesondere ist die der sibyllinischen Orakel zurückzuweisen . . .

Vielmehr ist eine Benutzung der sogenannten chaldäischen Orakel und anderer Orakel anzunehmen.

Was erstere Orakel betrifft, so findet sich zwar unter den 323 Versen der von Patricius aus den Schriften der Platoniker gesammelten chaldäischen Orakel, sowie in meinem (handschriftlichen) Auctarium derselben, kein einziger der bei Didymus vorkommenden Verse. Bei dem grossen Umfang, den die chaldäischen Orakel notorisch hatten, ist es jedoch möglich, dass Didymus daraus Verse angeführt hat, die anderswo nicht vorkommen. Einen sicheren Anhaltspunkt für diese Annahme bietet Didymus selbst, indem er col. 753—755, wo *στίχοι οἱ παρ' Ἕλλησι* näher als *στίχοι χρησμοῦ* bezeichnet sind, 7 Verse anführt, die mit unseren chaldäischen Orakeln sprachlich und sachlich übereinstimmen:

Πνεῦμα μὲν ἀθανάτοιο θεοῦ πατρὸς ἐκπροπόρευμα·
Αὐτόθεν, ἔνθεν ἔβη, μένον ἔμπεδον, οὔτι μεριστόν·
Ἀλλὰ θεοῖο λόγου μένον ζαθέοις ὑπὸ κόλποις,
Πάντα τελεῖ, ἅτε θεῖον, ἃ μήδεται ἀρχέγονος φρήν·
Κτίσμασι δὲ ξύμπασι φέρει χάριν, ἧς ὑπὸ πάντα
Ἔργα θεοῦ ζώει καὶ αἴδιον ἔλλαχ' ἀρωγήν. — καὶ πάλιν·
Ὄφρα τὰ πάντα τριὰς συνέχῃ, κατὰ πάντα μετροῦσα.

Man vergleiche mit Vs. 1 *πνεῦμα* und mit Vs. 3 *κόλποι* diese Wörter in meinem „Glossarium ad Oracula Chaldaica" (Revue de Philologie t. 23. 2, S. 216. 208), ferner mit der zusammengesetzten Wortform *ἐκπροπόρευμα* Vs. 1 die einfache *προπόρευμα* Or. Chald. Vs. 285, und insbesondere zu Vs. 7 die Thatsache, dass in den chaldäischen Orakeln, wo die *τριάς* verherrlicht wird, die Wörter *ὄφρα* und *μετρῶ* (vgl. Glossar. ad. Orac. Chald. S. 222. 214. 211) häufig vorkommen. Anderweitiges klingt wenigstens an die chaldäischen Orakel an, so der Gebrauch von *ἀλκή*, als Bezeichnung der Gotteskraft, col. 945 Vs. 4:

Κράτος ἀμετρήτοιο θεοῦ καὶ ἀπείριτος ἀλκή

(vgl. Glossar. ad Orac. Chald. unter *ἀλκή* S. 195/196), ferner *στροφάλιγξ*, metaph., col. 791 Vs. 3:

Ἀρρήτῳ στροφάλιγγι κυκλούμενος αὐτολόχευτος.

Mit *φεῦγε* — col. 904 Vs. 1:

Φεῦγε τάχος χθονίων παθέων ἄπο

vgl. Orac. Chald. Vs. 209 *φεῦγε σὺ ταῦτα* (in anderem Zusammenhang), besonders mit Vs. 2:

Ψυχῆς ὄμμα φέριστον ἔχων καὶ ἀκλινέας αὐγάς

Orac. Chald. Vs. 68—69:

ἁγνὸν ἀπόστροφον ὄμμα φέροντα
Σῆς ψυχῆς — und Vs. 238—239:

ὄμματα δ' ἄρδην
Πάντ' ἐκπέτασον ἄνω.

Allein solcherlei Anklänge erklären sich einfach aus dichterisch-geistigem Gemeingut, ohne dass sie auf wirkliche Entlehnung schliessen lassen.

Dagegen findet sich, abgesehen von der Anführung

eines bekannten Orakelverses col. 649, ein sicherer Anhaltspunkt für die Annahme einiger Benutzung anderweitiger Orakeldichtung in der Stelle col. 609—612, wo die Gottheit von sich selbst spricht, was natürlich orakelhaft ist. Es giebt nun eine ziemlich grosse Anzahl von Orakelsammlungen. Ich verzeichne folgende Schriften: Oracula metrica — ed. Opsopoeus, Paris 1599 (wiederholt im Anhang der Sibyllina Oracula ed. Gallaeus, Amstel. 1689); *Χρησμοὶ καὶ θεολογίαι Ἑλληνικῶν φιλοσόφων*, unecht, meist nur prosaisch, bei Bentley Opusc. philol., Lips. 1781 S. 458 ff.; Porphyrii de philosophia ex Oraculis haurienda librorum reliquiae ed. G. Wolff, Berol. 1858 (mit den Resten der von Porphyrius benutzten *Λόγια*); Oracula graeca — collegit R. Hendes, Hal. Sax. 1877; De Oraculis trimetro iambico compositis, von R. Pomtow, Berlin 1881; De novissima Oraculorum aetate scripsit G. Wolff, Berol. 1884, und *Χρησμοὶ ἑλληνικῶν θεῶν* in K. Buresch's „Klaros“, Leipzig 1889, S. 98 ff. (unecht). Wirklich kommen in diesen Sammlungen auch Orakel vor, in welchen der eine und der andere mythologische Gott von sich selbst spricht, z. B. bei Opsopoeus a. a. O. S. 3. 6. 62 ff. 69. 70; allein solche Orakel haben ein mythologisches, von dem theologisch-philosophischen der von Didymus angeführten Orakelstelle durchaus verschiedenes Gepräge, so dass bei diesem an eine Entlehnung daher nicht zu denken ist. Vollends ungleichartig sind vorgeblich christliche Orakelsprüche, mit welchen der eine und der andere Gott sich durch Christus überwunden erklärt und diesen verherrlicht, z. B. bei Bentley a. a. O. S. 461 und bei Buresch a. a. O. S. 99 f. n. 16. 17. S. 130 f. Den bei der Eroberung und Plünderung von Byzanz durch die Türken erlittenen Verlust einer derartigen Orakelsammlung, die vermutlich mit der von Buresch herausgegebenen identisch war, beklagt Gennadius im Dialogus Christiani cum Iudaeo (vgl. meine Anecdota graeca theol., Lips. 1893, Prolegom. S. XIII und S. 34 f., wozu

die Anmerkung zu vergleichen). Nach Obigem ist es durchaus unstatthaft, mit Wolff in seiner Schrift über Porphyrius (siehe oben) S. 67 den Didymus de Trinitate zu denjenigen Schriftstellern zu zählen, welche Orakel über Christus anführen.

Sind somit die Verse unbekannten Ursprungs bei Didymus nur geringen Teils auf Orakeldichtung als Quelle zurückzuführen, so bleibt dagegen die Quelle fraglich, aus welcher die grosse Mehrzahl jener Verse geflossen ist. Das theologisch-philosophische oder, wenn man will, theosophische Gepräge jener Verse berechtigt nun zu der Annahme eines orphischen Ursprungs derselben, da sie mit den von Didymus (col. 753) dem sogenannten Orpheus zugeschriebenen Versen, nach Sinn und Sprache, bestens übereinstimmen. Der Ursprung dieser orphischen Dichtungsgattung selbst bleibt freilich ebenfalls im Dunkeln. Vielleicht aber wird uns einmal aus Ägypten ein Toter mit einem seiner Mumie beigefügten Schriftenbündel nähere Kunde über die fraglichen Quellen und Licht in das rätselhafte litterarhistorische Dunkel bringen . . .

Von Philologen, welche bisher sich in Didymos' Schrift „Über die Trinität" mit Bezug auf seine Anführungen aus hellenischen Dichtern umgesehen, führt Jahn zum Schluss seiner Einleitung nur vier an. Es sind dies: Lobeck in seinem Commentar zum Ajax des Sophokles (S. 341 ff.), Wolff in den zuvor von Jahn genannten Schriften, Bergk in seinen Poet. lyr. graec. (III, 1222) und Abel in seiner Ausgabe der Orphica (S. 259). Wann wird die Zeit kommen, wo man von der Notwendigkeit einer engeren, fruchtbringenden Verbindung zwischen Theologie und Philologie ehrlich überzeugt, die grossen Lehrer der griechisch redenden Kirche, insbesondere die des 4. Jahrhunderts, planmässig durchforscht, um von der schönen, breiten Basis hellenischer Wissenschaft, auf der ihre Gedanken von ihrer Jugenderziehung her ruhen, eine lebendige Anschauung zu gewinnen? Jahn's einziger Wunsch auch bei dieser seiner letzten Arbeit war nur der, das philologische Studium der hellenisch gebildeten Kirchenväter an seinem Teile zu wecken und zu fördern.

XVIII.

Die Metaphern des Epheserbriefes.

Von

Lic. theol. **Johannes Albani**
in Wurzen.

Übersicht der vorkommenden Metaphern.

αἰχμαλωσία	4, 8.
αἰχμαλωτεύω	4, 8.
ἄκαρπος	5, 11.
ἀῤῥαβών	1, 14.
βέλος	6, 16.
δέσμιος	3, 1. 4, 1.
δοῦλος	6, 6.
ἐνδύεσθαι etc.	4, 24. 6, 11 ff.
ἐξαγοράζεσθαι	5, 16.
ἐπιφαύσκειν	5, 14.
ἐποικοδομεῖν etc.	2, 20 ff.
θεμελιοῦν	3, 17.
θυσία	5, 2.
καρπός	5, 9.
κατοικεῖν	3, 17.
κεφαλή	1, 22. 4, 15. 5, 23.
κληρονομία	1, 14. 18. 5, 5.
κληροῦν	1, 11.
κλυδωνίζεσθαι	4, 14.
κυβεία	4, 14.
μεσότοιχον τ. φρ.	2, 14.
μέλος	4, 25. 5, 30.
ναός	2, 21. 22.
νεκρός	2, 1. 5.
νηπιάζειν	4, 14.
ξένος	2, 12. 19.
οἰκεῖος	2, 19.
ὀσμή (εὐωδία)	5, 2.
οἰκοδομή	2, 21. 4, 12. 16. 29.
πάροικος	2, 19.
περιπατεῖν	8 mal.
ποιμήν	4, 11.
πολιτεία	2, 12.
προσφορά	5, 2.
πυροῦσθαι	6, 16.
πώρωσις	4, 18.
ῥιζοῦν	3, 18.
ῥυτίς	5, 27.
σαπρός	4, 29.
σβεννύναι	6, 16.
σκότος	5, 8. 11.
σκοτοῦν	4, 18.
σπῖλος	5, 27.
συμπολίτης	2, 19.
συνοικοδομεῖν	2, 22.
συγκληρονόμος	3, 6.

Zunächst einige Vorbemerkungen über die Metapher im allgemeinen.

Da es zu ihrer Bildung einer Analogie (tertium comparationis) bedarf, so muss eine Vergleichung vorangehen. Aristoteles weist darauf hin, dass die Gleichung in den Verhältnissen liegt, in denen sich die Factoren der verglichenen Vorstellungsgebiete zu einander befinden (poet. 21 *τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω ὅταν ὁμοίως ἔχῃ τὸ δεύτερον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον, ἐρεῖ γὰρ ἀντὶ τοῦ δευτέρου τὸ τέταρτον ἢ ἀντὶ τοῦ τετάρτου τὸ δεύτερον καὶ ἐνίοτε προστιθέασιν ἀνθ᾽ οὗ λέγει πρὸς ὅ ἐστιν — ὁμοίως ἔχει ⟨τὸ τὴν φλόγα ἀφιέναι⟩ πρὸς τὸν ἥλιον καὶ τὸ σπείρειν πρὸς τὸν καρπόν, διὸ εἴρηται ⟨σπείρων θεοκτίσταν φλόγα⟩*). Die Form der Gleichung (*εἰκών*) wird dann beibehalten, wenn die Möglichkeit der Übertragung nicht „in die Augen springt“; sie wird fallen gelassen, wenn die Berechtigung der Übertragung sich aufdrängt. Über die Möglichkeit der Übertragung kann je nach dem prävalirenden Vorstellungskreise des Hörers oder Lesers sehr verschieden geurteilt werden (Phil. 3, 14 *ἐπεκτεινόμενος*; 1. Ko. 9, 26 *τρέχειν, πυκτεύειν*). Eine Metapher kann sich auch allmählich grössere Deutlichkeit erwerben, wenn sie z. B. in einer Gnome oder einem Citat mitsamt ihrem eigentlichen Zusammenhang weiteren Kreisen geläufig ist (*ζύμη* Mt. 16, 6 etc.; *ἅλας* Kol. 4, 6; *ἀγριέλαιος* und *καλλιέλαιος* nach Röm. 11 bei den Vätern häufig). — Giebt es mehrere Analogien des Gebietes, das die Metapher hergiebt, zu dem, in das sie übergeht, so ist die Vorbedingung zur Parabel gegeben. Die rhetorische Situation der Metapher zur Parabel ist also die, dass beide dem *εἰκών* entstammen,

die Parabel aber scheinbar die Vergleichung aus sich erwachsen lässt, indem sie ohne formellen Anspruch auf Verständnis nur das eine Vorstellungsgebiet schildert, das dem anderen dann eventuell zu Übertragungen zur Verfügung steht. Dieses arripirt mit einer Art Gewaltsamkeit einen Factor von jenem, und die Metapher ist fertig. Sie kann nun ihrerseits in ihrer neuen Umgebung durch längeren Gebrauch bezw. Verbrauch den Charakter eines *κύριον ὄνομα*, einer eigentlichen Bezeichnung annehmen. (Vgl. *κατάχρησις* Trypho *περὶ τρόπων* 732; Demetrius *περὶ ἑρμηνείας* 87. — *μεμένηκεν ἡ μεταφορὰ κατέχουσα τὸν τοῦ κυρίου τύπον.*)

Zweck der Metapher ist nach Aristoteles rhet. 1410[b] die *μάθησις ταχεία*. Ist diese mit einfacheren Mitteln zu erreichen, so ist die complicirte bildliche Darstellung verfehlt, schwülstig. Da die Metapher veranschaulichen soll (1411[b] *πρὸ ὀμμάτων ποιεῖ*), muss sie anschaulich sein und lebensvoll (*ἐνέργεια*); die Möglichkeit thatsächlicher Veränderungen im Bildganzen muss der Phantasie Spielraum gewähren und die Beweiskraft steigern. (Die Metapher scheint überhaupt von Haus aus den Alten in höherem Grade als uns Beweismittel gewesen zu sein. Das mag an einer höheren Wertung der Analogieschlüsse überhaupt liegen, wie sie auch in der Mythologie, sowie in der typischen Beweisführung der Juden zu Tage tritt.)

I. Licht und Finsternis (Feuer).

φῶς, σκότος, σκοτοῦν.

Der bildliche Gebrauch von *φῶς, σκότος* etc. dient im allgemeinen der Darstellung intellectueller und mythologischer Gegensätze und derer des menschlichen Geschicks (Hesych. *φῶς τὸ ὁρώμενον· τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ δημιουργηθέν· καὶ τὸ πῦρ· καὶ ἡ χαρά· φόως· φῶς· χαρά· σωτηρία. σκότος· ὄλεθρος· θάνατος*). Das Neue Testament, besonders Paulus, verwendet bei der Übertragung gern den Charakter des Lichts als eines Vorgangs, um die einfältige und weiterwirkende Art des „neuen Lebens“ darzustellen.

Im Epheserbriefe jedoch ist *φῶς* — *σκότος* ein intellectueller Gegensatz. (Vgl. weiterhin Ephraem Syr. vol. I p. 198 C: *σκοτήσῃ τὸν νοῦν*; Gregor Nyss. vol 3 p. 614 A: *ὑπὸ τοῦ δαίμονος σκοτωθεὶς τὸν νοῦν*.)

Eph. 4, 17 ff. recapituliren zweifellos Röm. 1, 20 ff., und doch ist der Sinn von *σκοτοῦσθαι* v. 18 gegen dort geändert. Nicht *ἄγνοια*, Unwissenheit bezw. mangelhaftes Fassungsvermögen, ist nach Rm. der Grund des sündigen heidnischen Wesens, sondern eitle Verstandesübungen, die von der Beachtung der göttlichen Norm abgelenkt haben. Darum ist Röm. 1, 20 ff. nicht die *διάνοια*, sondern die *καρδία* verfinstert. Der Römerbrief wusste den Heiden wohl *μωρία*, religiös-sittliche Defecte, aber nicht *ἄγνοια* vorzuwerfen. — Auch Eph. 1, 18 zeigt in *φωτίζειν* eine Abwendung von dem prachtvollen, die Erneuerung des Menschen treffenden Gebrauch Pauli (vgl. 2. Ko. 4, 6. 6, 14. 11, 14; Phil. 2, 15; 1. Thes. 5, 5) zum intellectuellen. *Φῶς* ist hier geradezu die Befähigung, einen Gedankeninhalt zu erfassen, zu „wissen", welches der Inhalt der Berufung sei, etc. Sonst die Durchdringung der Gesamtpersönlichkeit mit göttlicher Kraft, ist es hier nur der verstandesmässige Besitz der Heilsthatsachen. *Πεφωτισμένους* könnte nun allenfalls zulassen, dass man jene Veränderung des Herzens als vorausgehend denke. Aber Eph. 3, 9 steht *φωτίσαι* gar im Sinne unseres Aufklärens. Und doch reden alle drei Stellen von Wirkungen Gottes auf die Persönlichkeit. Auch Eph. 5, 8—14 giebt zu Bedenken Anlass. Erst heisst es *νῦν (ἐστε) φῶς ἐν κυρίῳ* (Mt. 5, 14), dann *τέκνα φωτός* (Lc. 16, 8; Joh. 12, 36), v. 9 gar *καρπὸς τοῦ φωτός*, *ἄκαρπα ἔργα τοῦ φωτός*, — *ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται, πᾶν τὸ φανερούμενον φῶς ἐστιν.* Das in der Person wahrgenommene göttliche Leben heisst *φῶς* zunächst, dann ist es dieses Lebens Quelle, dann werden Früchte des Lichts aufgezählt. Ist nicht im ersten Sinne das Licht selbst Frucht? Und welchen Wechsel erfährt das Bild v. 13! 13[a] ist es nach Joh. 3, 20 das

klärende, scheidende Moment beim Gericht, und 13b ist Licht das, was offenkundig wird. Diese Stelle setzt eine weitgehende Kenntnis der christlichen Verwendung von *φῶς* voraus. Man wird an das kaleidoskopische Verfahren des Johannes erinnert, der seine Metaphern unter variirender Andeutung ihrer tertia zum Gedankenfortschritt zu verwenden weiss (Joh. 6, 51 u. a.). *Καρπὸς τοῦ φωτός* (Rec., Mill, Bengel schreiben in richtigem sprachlichem Gefühl, aber ohne ausreichende Begründung statt *φωτός πνεύματος* Gal. 5, 22) verstiesse, wenn bewusste Metaphernbildung vorläge, gegen den guten sprachlichen Geschmack. Es lässt sich daher mit Sicherheit schliessen, dass der Verfasser *φῶς* und *καρπός* nicht mehr als Metaphern empfunden hat, dass sie ihm feststehende termini des *κήρυγμα* waren; das ist aber sonst bei Paulus keineswegs der Fall.

ἐπιφαύσκειν. Eph. 5, 14 citirt ungenau Jes. 60, 1: *δόξα κυρίου ἀνατέταλκεν; ἐπιφαύσκειν* (Hesych: *ἀνατέλλοντα, φαίνοντα*) ist intransitiv und von dem Eindruck zu verstehen, den die erweckte Seele von Christo gewinnt.

πυροῦν. Eph. 6, 16 ist der Glaube als ausreichender Schutz gegen die „glühend gemachten" — *πεπυρωμένος* — Geschosse des Bösen, ihre zündende, zum Bösen ändernde Wirkung bezeichnet. Der Glaube kann diese Wirkung aufheben, *σβεννύναι* (*σβεννύναι τὴν τυραννίδα* Plut. Lyk. 20).

II. Der Leib.

Die mannigfachen inneren Beziehungen im körperlichen lebendigen Organismus dienen gern zum Abbild des christlichen Gemeindelebens, das in Christo gipfeln und in sich widerspruchsfrei bleiben muss. Die *μέλη* bezeichnen die verschiedentliche Verwendung des Einzelnen.

μέλος, σῶμα. Zu *μέλος*, das nach Steph. Thes. als Metapher zuerst von Paulus gebraucht wird, sagt Schleusner: Pars de iis, qui sunt adscripti numero aut societati aut alio modo in consortium alicuius rei veniunt i. q. *μέρος* cum quo vo-

cabulo haud raro permutatur in codd., v. c. Eph. 4, 16 sic Röm. 12, 5 Ὁ δὲ — μέλη. Nos invicem sumus partes corporis illius, Christo capiti suo juncti. Vgl. die Fabel des Menenius Agrippa Liv. 2, 32. Hesych: μέρος τοῦ σώματος. Σῶμα ist ebenfalls in diesem Sinne neu; vgl. dagegen Vergil: toto certatum est corpore regni. Besonders genau weist Eph. 4, 16 auf den inneren Zusammenhang der Bänder, Gewebe und Muskeln hin (mit ἁφή, συμβιβάζεσθαι, συναρμολογεῖσθαι [vgl. Kol. 2, 19] sind ihre eminent gegenseitigen Functionen bezeichnet) und ermahnt durch diese Beobachtung alle μέλη zum einmütigen Dienst am σῶμα. Dann werde auch eine ähnliche ἐπιχορηγία erreicht. Ein tiefgehender Unterschied gegen Kol. 2, 19 ist nur in der αὔξησις τοῦ θεοῦ (Kol.) gegenüber αὔξησις τοῦ σώματος (Eph.) zu finden; Wachstum zu Gott empor gegen Vergrösserung des Reiches Gottes, d. h. innere Umbesserung der Gemeinde. Beides giebt einen guten Sinn, aber die etymologische Figur, die der Kolosserstelle den Charakter quellender Natürlichkeit verleiht, τὸ σῶμα αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ, fehlt bei Eph., und mit οἰκοδομή ist eine fremdartige Metapher hereingebracht, die bei allem Werte in dem ausführlichen Bilde vom Leibe den Eindruck der Verbrauchtheit macht (vgl. dagegen 1. Pt. 2, 5). Dem Sinne nach ist οἰκοδομή eine sehr willkommene Ergänzung zu αὔξησις, keine Tautologie, wie Haupt will, denn es fügt zu dem Gedanken der wachsenden Grösse den der kosmischen Durchbildung. Die pflichtmässige Epichoregie der Glieder macht das Ablegen des ψεῦδος zu einem naturgemässen Erfordernis (ὅτι = sintemal, Luther) 4, 25. — Die Versöhnung ἐν ἑνὶ σώματι 2, 16 hat mehrfach Schwierigkeiten bereitet: die Einen sehen in σῶμα den natürlichen Leib Christi, die Anderen die Kirche. Ähnlich wie ὁ χριστός 1. Ko. 12, 12 bezeichnet es das einst aus der Person des Herrn allein bestehende, jetzt ausgebreitete Reich Gottes. Durch die Parallele ἐν ἑνὶ πνεύματι v. 18 wird die Be-

ziehung von σῶμα auf die Person Christi (Metonymie) in dem eben angedeuteten Sinne voll gerechtfertigt. In deutlicher Reminiscenz an 2, 16. 18 bewahrt ἓν σῶμα (ἓν

σύσσωμος. πνεῦμα) 4, 4 den Sinn von ὁ χριστός 1. Ko. 12, 12. In das grössere Reich Gottes, das ausgebreitetere σῶμα, sind die ἔθνη einbeziehbar; sie sind σύσσωμοι 3, 6 (Neubildung = concorpor). Ebenso ist σωτὴρ τοῦ σώματος 5, 23 zu verstehen.

κεφαλή. Der Kopf ist der Sitz des Geistes. Dieser regiert den Leib und macht ihn zum sichtbaren Ausdruck seiner Eigenart. Der Geist bestimmt in erster Linie den Wert der Gesamtpersönlichkeit und das Bereich ihrer Zweckerfüllung. So ist metaphorisch des Weibes Haupt der Mann, des Mannes Haupt Christus, Christi Haupt Gott selbst 1. Ko. 11, 3. Eph. 5, 23. 28. 30 greift diesen Gedanken auf und verwendet ihn in etwas anderer Richtung. Während es sich 1. Ko. 11, 3 um das αἰσχρόν bezw. die δόξα des Hauptes handelt, wird hier das Verhältnis zum Leibe betont. Zwei formelhafte Sätze sind vereinigt: ἀνὴρ κεφαλὴ γυναικός (1. Ko. 11, 3) und Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας 1, 22. 23. So nehmen das Weib und die Kirche den Rang des gefügigen und dem Kopfe innig verbundenen Leibes ein. Weil nun Niemand seinen Leib hasst, auch Christus die Gemeinde liebt, müssen die Männer ihre Weiber auch lieben. Für diesen gewichtigen Schluss fehlt aber dem mataphorischen Obersatz doch zu sehr die Selbstverständlichkeit. Die Folgerung ist offenbar dadurch ermöglicht, dass der Satz ἀνὴρ κεφαλὴ γυναικός als unbedingt geltendes apostolisches Citat angesehen wurde. Wie verschieden ist diese Gewaltsamkeit des Gedankenganges von der — ich möchte sagen: spielenden Art, mit der Paulus im 1. Korintherbriefe der kirchlichen Sitte einen frommen Sinn unterlegt! — Im 24. Verse wird dann das Bild σῶμα — κεφαλή fortgeführt. Das ὑποτάσσεσθαι erleichtert es, in der bildlichen Vorstellung zu bleiben. — Christus ist das Haupt der Gemeinde 1, 22. 23; 4, 12. 15.

Diese hat sich durch ihres obersten Gliedes Wesen bestimmen zu lassen, ihn als die persönliche Norm ihrer Lebenserscheinung anzusehen und sich zu erhalten. In gleichem Sinne sagt 5, 30: Wir sind Glieder seines Leibes, nämlich wo er der Kopf ist. Das originell gedachte, in der Wortstellung nicht genaue Citat aus LXX Gen. 2, 23: *ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ* haben Alex., Vatic. und die guten Übersetzungen nicht. — Die dem Epheserbriefe eigene Verwendung von *σῶμα* (Eph. 1, 22. 23; 4, 4. 15; 5, 23 mit 2, 16) knüpft an Kol. 1, 24 an, wo auf 1, 18 recurrirt und mit echt paulinischer Kühnheit *σῶμα* für Gemeinde gesetzt wird.

Die nach Hesych synonymen *ῥυτίς* (*ἡ συνελκυσμένη σάρξ* Warze) und *σπῖλος*, auch *σπίλος* (1. Pt. 2, 13 *σπῖλοι καὶ μῶμοι*) finden sich Eph. 5, 27 (vgl. Plut. moral. p. 789 D: *ὥσπερ ῥυτίδας ἀώρους ἢ πολιὰς ἐπαγαγὼν τῇ ψυχῇ τὰς φροντίδας* etc.). Die Gemeinde darf weder *σπῖλος* noch *ῥυτίς* an sich haben. Unerfreuliche Eigenschaften des äusseren Menschen werden auf das sittliche Bild der Gemeinde übertragen; auch hier würden Schäden schliesslich auf irgend eine Weise offenkundig werden müssen. *ῥυτίς, σπῖλος.*

Unter *πώρωσις* versteht man eine Verhärtung, die, meist vorübergehend, nach einem Knochenbruch an der Bruchstelle zurückbleibt, solido et ferrumino obducto callo. Hesych: *ἐξ ὀστέων σύμφυσις καὶ σύνδεσμος λέγει τόδε ἐπὶ σαρκῶν πώρως καὶ ἀναισθησία* (Hypertrophie der Gewebe) Galen: *ἐν ταῖς τῶν καταγμάτων πωρώσεσιν.* Auf geistige und gar religiöse Zustände übertragen findet sich *πωροῦν* ausserbiblisch nicht in Anwendung. Vgl. dagegen Mc. 6, 52. 8, 17; Joh. 12, 40; Jes. 6, 10 הַשְׁמֵן לֵב־הָעָם *παχύνω* LXX. Es ist ein secundärer Defect. Eph. 4, 18 (Mt. 3, 5) spricht von *πώρωσις τῆς καρδίας* der Heiden. *πώρωσις.*

Jede der Gnadenwirkung feindliche Rede erscheint Eph. 4, 29 als unfrisch, faulig, *λόγος σαπρός*, d. h. zersetzt und verdorben durch fremdartige, unerwünschte In- *σαπρός.*

gredienz. Hesych erklärt *σαπρός* mit *παλαιός*, *αἰσχρός*, *ἀκάθαρτος*. Bei den Medicinern heisst *σαπρός* der infolge Geschwürfäulnis oder anderer infectiöser Zersetzung (caries) von Körperteilen, auch durch Abnutzung des Alters eintretende anormale Zustand. Mit Verwesung hat es trotz Mt. 13, 48 nichts zu thun (Haupt).

νεκρός. Eph. 2, 1. 5 erhält der Sünder als solcher das Prädicat *νεκρός* (Chrysost. Homil. 18 in ep. ad Ephes.: *νέκρωσιν χρὴ νοεῖν ψυχῆς τὴν κακοπραγίαν οὐ τὸν εἰς τὸ μὴ εἶναι ἀφανισμόν*). Die Stelle ist formell Kol. 2, 13 eng verwandt. Aber der typische Zusammenhang und damit die paulinische Fassung von *νεκρός* als Gegensatz zur Wiedergeburt ist in den letzten Versen des 1. Ephesercapitels verwischt.

III. Haus und Haushalt.

θεμελιοῦν. Eph. 3, 17 *τεθεμελιωμένοι ἐν ἀγάπῃ*. Die Liebe ist Charakteristicum des Grundes, in dem der Christ so unerschütterlich feststehen soll wie ein wohlgegründetes Haus. Wie mit der Anlage des Grundes die Bauart sich nach gegenseitigen Gesetzen bestimmt, so ist die Art des Christen in der Liebe festgelegt. Sie ist nicht der Grund selber, auch nicht der „Punkt", auf dem der Christ steht (vgl. *ῥιζοῦσθαι*). *Οἰκοδομεῖν*, das bei Eph. nicht vorkommt, dafür *οἰκοδομή* 2, 21; 4, 12. 16. 29, ist dann im Allgemeinen die Durchführung der Leitgedanken des Grundes in allen Teilen des Bauganzen, die lückenlose Heiligung des Einzelnen wie der Gemeinde.

ἐποικοδομεῖν etc. *Ἐποικοδομεῖν* 2, 20—22 bezeichnet die *πᾶσα οἰκοδομή* wie die einzelnen *ὑμεῖς*, die zusammengebaut werden sollen oder sich zusammenbauen sollen zu einem *κατοικητήριον τοῦ χριστοῦ ἐν πνεύματι* (Apo. 18, 2; Alex. Aphr. *οἰκητήριον τῶν δυνάμεων*). Das *συνοικοδομεῖν* macht die Beziehung auf die Gesamtgemeinde deutlicher. Die Apostel und Propheten bilden im Bau des Ganzen die Grundlage, Christus den *ἀκρογωνιαῖος*. Wenn Beza's schöne Deutung

auch nicht angenommen werden kann (de Christo dictum, qui ut imus angularis lapis parietem utrumque committit, ita homines utriusque partis, Judaeos et gentiles in unam conjunxit societatem atque in unam doctrinam evangelicam veteris et novi testamenti), so ist doch das Bild richtig von ihm erfasst. Der *λίθος ἀκρογωνιαῖος* soll den Seitendruck zweier benachbarter Wände abfangen, ihre Verbindung und ihren Halt besorgen. Das Bild stammt von Jes. 28, 16: *λίθον πολυτελῆ, ἐκλεκτὸν, ἀκρογωνιαῖον.* Auf den *θεμέλια Σιών* soll bei Jesaiah der Tempel durch einen neuen Eckstein erneuten Halt bekommen. Zweifellos stützt sich hier der *ἀκρογ.* auf die *θεμέλια.* In diesem Sinne ist aber das Bild bei Eph. anstössig; Christus wird nicht durch die Apostel gestützt, sondern umgekehrt. Entweder ist der ganze Vers 20 eine nicht eben glückliche Eindeutung der christlichen Verhältnisse in das Jesaiahcitat, oder dem Verfasser ist bei den Worten *ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν* (vgl. Mt. 16, 18; Apo. 21, 14) die Jesaiahstelle erst eingekommen, die er nun nur mit *ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ* absichtlich citirt, freilich ohne Rücksicht auf das Zusammenstimmen des Bildes. Die Citate von Ps. 118, 22 (LXX 117, 22 *κεφαλὴ γωνίας*); Mt. 21, 42; Mc. 12, 10; Lc. 20, 17; Act. 4, 11; 1. Pt. 2, 7 zeigen ja die Geläufigkeit dieses Bildes. — Ein Nebeneinander von Bildern kommt bei Paulus sonst ein Mal vor (2. Ko. 5, 4), eine undeutliche Vermengung nicht.

Die Wohnung erhält ihren Charakter durch ihren Inhaber. Das ist neben dem localen Sinne die metaphorische Bedeutung von (*ἐν*)*οικεῖν* bei Paulus, *κατοικεῖν* im Epheserbriefe (vgl. Aristaen. 2, 4: *τὸν ἐνοικοῦντά μοι πόθον.* Aristot. de generat. 1, 2 *οἳ ἐνῳκήκασιν μᾶλλον ἐν τοῖς φυσικοῖς*). Sie ist dem Einwohnenden formgefügige Sache. In solcher Beziehung steht Christus zu den Herzen der Christen Eph. 3, 17; vgl. Apo. 2, 13; Jac. 4, 5; ferner מִשְׁכָּן Lev. 26, 11; Ps. 46, 5. 84, 2. 132, 5; Ex. 38, 21; Num. 1, 50. 53. 10, 11 und die talmudische שְׁכִינָה; שְׁכוֹ *κατοικεῖν.*

שָׁכַן Dt. 12, 11 etc.; Ps. 78, 60; Jos. 18, 1. 22, 19 (Jes. 6, 1).

μεσότοιχον τ. φραγμοῦ. Eph. 2, 14 wird die Beseitigung des *μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ*, des trennenden Zaunes, durch Christum gepriesen. Nach dem Context kann nur die Beseitigung der jüdischen Vorrechte vor den Heiden und der aus ihnen folgenden trennenden Feindschaft gemeint sein. Da sich diese Privilegien auf das Gesetz stützten, so wäre es immerhin denkbar, dass Eph. unter irrtümlicher Deutung der Parabeln Mt. 21, 33; Mc. 12, 1 (Jes. 5, 2) schon v. 14 mit *φραγμός* das Gesetz gemeint habe. Will man diese irrtümliche Deutung nicht voraussetzen, so ist die Erklärung des *μεσότοιχον τ. φρ.* erst in v. 15 zu finden, und es ist ganz allgemein „die Scheidewand, die uns trennte" zu übersetzen. Vgl. dagegen Hesych: *τριγχός· καὶ ὁ νόμος.* — Clem. Alex. Strom. 1, 20: *φραγμὸς οἰκεῖος εἴρηται καὶ θριγκὸς εἶναι τοῦ ἀμπελῶνος.* — Aristot. de partt. anim 3, 10: *Ἡ φύσις οἷον παροικοδόμημα ποιήσασα καὶ φραγμὸν τοὺς φρένας.*

οἰκεῖος. *Οἰκεῖος τοῦ θεοῦ* heisst 2, 19 Gottes Hausgenosse, in familia domini (vgl. Gal. 6, 10; Jes. 58, 7 LXX) seinem Gebote unterthan, aber zugleich ihm lieb und vertraut, in seiner nächsten Gemeinschaft.

IV. Das Rechtsleben.

δοῦλος. Wenn sich Paulus Röm. 1, 1 einen *δοῦλος χριστοῦ Ἰησοῦ* nennt, so soll das nicht nur die Verpflichtung zum Dienste Christi, sondern auch die unzerstörbare, jedes Selbstgenügen in sich auflösende Verbindung mit Christus, die absolute Gültigkeit des Willens Christi, des Herrn, für Paulus, den Sklaven, kurz den Christenstand Pauli besagen. Nach Eph. 6, 5. 6 sind nun alle Dienste als Christo selbst zu leistende anzusehen. Der Sklave hat sich durch die Art, wie er dient, als Sklave Christi zu erweisen.

συμπολίτης. Wer an den *διαθῆκαι* Anteil hat, ist ein *συμπολίτης τῶν ἁγίων* Eph. 2, 12. 19, wer ihnen fremd bleibt, ein

ξένος καὶ πάροικος bezw. ein *ἀπηλλοτριωμένος τῇ πολιτείᾳ τοῦ Ἰσραήλ* und *ξένος τῶν διαθηκῶν*. Die metaphorische Verwendung von *ξένος*, *πάροικος* und *συμπολίτης* ist neu. Steph. Thes. belegt den Gegensatz von *ξένος* und *πολίτης* bei Aristoteles. Cicero hat *ξένος καὶ μέτοικος* mit peregrinus et incola wiedergegeben. De offic. I, 1[1]). Es soll die fehlende oder nicht vollständige Berechtigung zum Genusse der Güter bezeichnet werden, die infolge der *διαθῆκαι* den Vollbürgern, den *συμπολῖται τῶν ἁγίων* zukommen. (Vielleicht ist bei *ξένοι καὶ μέτοικοι* an die Proselyten gedacht.) *Συμπολῖται* ist nicht mit municipes (Budaeus), sondern, um das Hochgefühl des Privilegienbesitzes auszudrücken, mit cives wiederzugeben. Der hohe Wert des Vollbürgerrechts für die Landgenossen, die Freude Dessen, der es erreicht hat, die drückende Lage des Ausgeschlossenen charakterisiren dieses metaphorische Sondergut des Epheserbriefes. Es ist ein Ausdruck der Freude über den Mitbesitz der Heilsgüter, über die Ungültigkeit des Ceremonialgesetzes und den dadurch gesicherten Gemeindefrieden. Die Freude über die Auflösung des Gesetzes und daneben doch die Hochschätzung des Anteils an der *πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ* sind schwache Gegenbilder zu der genialen Würdigung des Jüdischen im Römer- und Galaterbriefe. (Vgl. zum Bilde *πολιτεύεσθε* Phil. 1, 27.) *ξένος, πάροικος, πολιτεία.*

Ἐξαγοράζεσθαι bedeutet Eph. 5, 16 (Kol. 4, 5) die Beschaffung aller zu Gebote stehenden Kraft und Zeit zur Heiligung der eigenen Person. *ἐξαγοράζεσθαι.*

Dem Menschen ist sein Anteil an der Gnade Gottes durch Christus zugänglich gemacht worden, Eph. 1, 11, *ἐν ᾧ ἐκληρώθημεν*. Die Verleihung des heiligen Geistes *κληροῦν, κληρονομεῖν, κληρονομία, συγκληρονόμος.*

[1]) 50. Digest. c. 239 Pompon: Incola est, qui aliqua regione domicilium contulit, quem Graeci *πάροικον* appellant — *μέτοικος* et *πάροικος* idem significant; ac *μέτοικος* quidem dicitur respectu mutatarum sedium, ex quibus aut sponte aut ejectus migravit: *πάροικος* autem respectu loci, ad quem venit.

in der Taufe ist eine urkundliche Sicherheit (s. *ἀῤῥαβών, σφραγίζειν*) für diesen Gnadenbesitz Eph. 1, 14. 18. Nach Eph. 5, 5 schliesst Sündhaftigkeit von der *κληρονομία ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ χριστοῦ καὶ θεοῦ* (sic!) aus. Bei der sonstigen Gleichsetzung von *κληρονομία* und *βασιλεία* muss dieses *ἐν* auffallen. Haupt sieht darin eine Verstärkung des Gedankens gegen einen etwaigen Genetiv. Stände aber ein Genetiv da, so wäre Haupt sicher der Letzte, der ihn partitiv fasste. Es bleibt nur übrig, *βασιλεία* anders als sonst bei Paulus als „Königreich" nach Analogie des verloosten Kanaan, also mit Verstärkung des localen Moments zu fassen. Auf den parallelen Gedanken *μερίδα τοῦ κλήρου* Kol. 1, 12 wird man sich nicht berufen dürfen, denn dort steht *βασιλεία* eben nicht da. Es ist anzuerkennen, dass Eph. 5, 5 *κληρονομία* und *βασιλεία* nicht identisch sind gegen 1. Ko. 6, 9. 10; Gal. 5, 21. Das Reich Gottes, das im Herzen eines Menschen Platz hat, in seiner ewigen und umschriebenen, allumfassenden und doch in der Person sich abschliessenden Geltung, kennt Epheser nicht; *κληρονομία* und *βασιλεία* sind ihm nur ehrwürdige termini. — Eph. 3, 6 nennt im äusseren Anschluss an Gal. 3, 29 die Heiden Miterben der Verheissung. Bei Gal. heisst es nun Erben *κατ᾽ ἐπαγγελίαν*; der Inhalt des Erbes ist gar nicht bezeichnet; es ist das Erbe, die Gnade. Eph. 3, 6 ist dagegen davon gesprochen, dass Heiden an einem Rechte, das früher Privileg war, participiren können. Nach Röm. 4, 13. 14; Gal. 3, 8—14 ist es jedoch Pauli grundsätzliches Bestreben, nachzuweisen, dass nach der Verheissung der Heilsbesitz niemals ein Privileg gewesen ist. Der absolute Gebrauch von *κληρονομία* tritt im Epheserbriefe zurück und mit ihm die metaphorische Färbung. Die Gedanken über notwendige innere Verwandtschaft zum Erblasser (*πίστις*) sind durch die *πρόθεσις* ersetzt (Eph. 1, 11. 13). Kaum das Moment des überkommenen Besitzes ist vorhanden, wenn nicht angenommen wird, dass Eph. diesen Gedanken voraus-

setzt und nun frei mit der metaphorischen Formel verfährt. Die Metapher verliert ihren gnadenoffenbarenden Wert. Nur das Moment der Unverdienbarkeit ist geblieben.

Ἀῤῥαβών ist nach Hesych πρόδομα· καὶ ἄγκιστρον, nach Suidas ἡ ταῖς ὠναῖς περὶ τῶν ὠνουμένων διδομένη πρώτη καταβολὴ ὑπὲρ ἀσφαλείας (Aristot. Pol. 1, 4, 5), also das Draufgeld, futurae emptionis quasi quoddam testimonium et obligamentum, lateinisch arrha, arrhabo (Plaut., Terent.). Hieronymus übersetzt es irrtümlich mit pignus, hypotheca, also Pfand, ebenso Luther. Was unter dem Namen arrha gegeben wird, ist nach römischem Rechte, das sich hier Fremdes aneignet, argumentum emptionis et venditionis contractae, das Beweismittel für abgeschlossenen Kauf und Verkauf. Das ὑπὲρ ἀσφαλείας ist vor allem charakteristisch (vgl. עֵרָבוֹן Gen. 38, 17). Die Gegenleistung des Käufers wird begonnen und die Gültigkeit des Kaufvertrags nachweisbar gemacht. Beides ist metaphorisch verwertet (2. Ko. 1, 22). 5, 5 erhält der Mensch als Abschlagszahlung für die volle Durchführung der zwischen Gott und Mensch zu vollziehenden Besitzveränderungen den heiligen Geist, dessen Besitz zum Nachweis der gegenseitigen Verpflichtung und der neu angebahnten Besitzlage dient. Die stark an 2. Ko. 1, 22 anklingende Epheserstelle 1, 13^{b}. 14 führt den Gedanken weiter aus durch Angabe der göttlichen Gesamtleistung: ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας. Der Gedanke ist paulinisch, aber das Bild ist zerstört. Für eine κληρονομία giebt es keinen ἀῤῥαβών (vgl. καρπὸς τ. φωτός). ἀῤῥαβών.

Nach Eph. 1, 13. 4, 30 ist das in der Versiegelung Wirksame der heilige Geist. Die paulinische Verwendung des σφραγίζειν als Wesensvollendung im Sinne Christi wandelt sich hier (vgl. Röm. 4, 11; 2. Ko. 1, 22). Die σφραγισθέντες erfreuen sich als solche einer documentarischen Sicherheit ihres Gnadenstandes ihr Leben hindurch bis zur ἡμέρα ἀπολυτρώσεως. Der Gedanke ist ähn- σφραγίζειν.

lich dem mit *συγκλείειν* und *φρουρεῖν* Gal. 3, 22. 23 ausgedrückten. Der Anteil an der künftigen Herrlichkeit ist garantirt durch die Gnadengabe des heiligen Geistes, das *σφραγισθῆναι*. Vermutlich ist direct an die Taufe zu denken (Apo. 7, 5—8). Mindestens bedarf es nur eines kleinen Schrittes, und Gregor v. Nazianz giebt Taufe mit *σφραγίς* wieder, indem er sie wieder ähnlich wertet wie die Juden die *περιτομή*: *Τοῦτό σοι καὶ ζῶντι μέγιστον εἰς ἀσφάλειαν· πρόβατον γὰρ ἐσφραγισμένον οὐ ῥᾳδίως ἐπιβουλεύεται· τὸ δὲ ἀσήμαντον, κλέπταις εὐάλωτον.* Clem. Alex. *Προτρεπτ* p. 92: *Ἅγιος γίνομαι μυούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν.*

υἱοθεσία, υἱός, τέκνον. *Υἱοθεσία* bezeichnet Eph. 1, 5 das Verhältnis von Gott und Menschen (nicht Adoption). Es bezeichnet die Gleichartigkeit in Wesen und Stand und die gegenseitige Liebespflicht, ferner dass die Gehorsamspflicht des Menschen als eine kindliche den beiderseitigen Willen congruent findet und darum Freiheit ist. Steph. Thes. erklärt *υἱός* nach Joel 2, 23; Sach. 9, 13 qui dignus est aliqua re, obnoxius, ad quem aliquid pertinet, nach Hos. 10, 9 cultor, studiosus rei, discipulus, Deo carus. *Τέκνον* und *υἱός* finden sich Eph. 2, 23 *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας*, *τέκνα ὀργῆς* (ähnlich 1. Thes. 5 *υἱοὶ τοῦ φωτός* und *τῆς ἡμέρας*), durch Ungehorsam bedingt und zum Zorn bestimmt, wenn man nicht auch eine Bedingtheit durch die *ὀργή* herauslesen will (Röm. 9, 18). Vgl. Joh. 17, 12 *υἱὸς τῆς ἀπωλείας*; 2. Pt. 2, 14 *τέκνα κατάρας*; 2. Sam. 12, 5 *υἱὸς θανάτου*; Ps. 79, 11. 102, 21 בְּנֵי תְמוּתָה. *Τέκνα ἀγαπητά* Eph. 5, 1, liebenswerte Kinder suchen ihren Eltern zu gleichen; hier werden sie *μιμηταὶ τοῦ θεοῦ*.

νηπιάζειν. *Νηπιάζειν* ist, allerdings mehr metonymisch, Eph. 4, 14 im Sinne von Unerfahrenheit gebraucht. Sie ist von Wert, wenn es sich um *κακία* handelt.

Für antike Verhältnisse ist auch die Gefangenschaft in das Rechtsleben einzubeziehen (Gaius, Instit. I, 14. 26 etc.).

Ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν· ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ Ps. 67, 19 (68). Dieses hebräisirende Griechisch ist in Eph. 4, 8 übergegangen, indem für *ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ* (collect.) *δέδωκεν τοῖς ἀνθρώποις* eintrat. Der Menschen Gefängnis ist beseitigt; Christus hat sie beschenkt. Der thatsächliche Sinn von Ps. 68, 19, das Einbringen von Kriegsgefangenen, kommt hier nicht in Frage. Mit typischer Verwertung der Psalmstelle ist vielmehr gesagt, dass Christus durch seine Erhöhung die Wirkungslosigkeit der Sünde vollendet habe. Ihre Macht über Gefangene ist selbst gefangen (so hier *αἰχμαλωσία* und nicht wie שְׁבִי die Gesamtheit der Gefangenen: *καταπρονομεύειν αἰχμαλωσίαν* Num. 21, 1. Die Verkennung der etymologischen Figur Ps. 68, 19 ermöglicht den Sinn von Eph. 4, 8). *αἰχμαλωσία, αἰχμαλωτεύω.*

Ob Eph. 3, 1. 4, 1 (2. Tim. 1. 8; Phil. 1, 9) *δέσμιος* nur eigentlich oder mit metaphorischem Nebensinn aufzufassen ist, muss unentschieden bleiben. Letzteren Falles kann der Sinn nur sein, dass die Verbindung mit Christus eine ehrwidrige Selbstbefreiung ausschliesst. (In activer Bedeutung ist *δέσμιος* metaphorisch Aesch. Eum. 332 und 345: *Ὕμνος ἐξ Ἐρινύων, δέσμιος φρενῶν* und sonst zu finden.) *δέσμιος.*

V. Verschiedenes.

Bewaffnung.

Die berühmte Stelle Eph. 6, 11—17 schliesst sich eng an Röm. 13, 12 und 1. Thes. 5, 8 an, zeigt aber auch enge Beziehungen zu Jes. 59, 17 (לָבַשׁ): *καὶ ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα· καὶ περιέθετο περικεφαλαίαν σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καὶ περιεβάλετο ἱμάτιον ἐκδικήσεως.* Sap. 5, 19 (vgl. 17—20) *ἐνδύσεται θώρακα δικαιοσύνην καὶ περιθήσεται κόρυθα κρίσιν ἀνυπόκριτον.* Bar. 5, 2 *Περιβαλοῦ τὴν διπλοΐδα τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνης, ἐπίθου τὴν μίτραν ἐπὶ τὴν κεφαλήν σου τῆς δόξης τοῦ αἰωνίου* (auch v. 1). Vgl. Iob. 8, 22 *οἱ δὲ ἐχθροὶ αὐτῶν ἐν-* *ἐνδύεσθαι etc.*

δύσονται αἰσχύνην; 29, 14 *δικαιοσύνην δὲ ἐνδεδύκειν, ἠμφιασάμην δὲ κρίμα ἶσα διπλοΐδι.* Ps. 92, 1 *ὁ κύριος ἐβασίλευσεν, εὐπρέπειαν ἐνεδύσατο, ἐνεδύσατο κύριος δύναμιν καὶ περιεζώσατο.* Einen ähnlichen Gebrauch des *δύεσθαι* in der profanen Gräcität belegt Heinrici 2. Ko., 1900, S. 176. Zweifellos liegen aber diesem metaphorischen Gebrauch in erster Linie die der Heiligkeitsidee entstammenden sacralen Bestimmungen über die Kleidung zu Grunde Ex. 3, 5; Jes. 61, 10; Sach. 3, 4. 5; Jud. 23; Apo. 3, 4. 6, 11. 7, 9. 13. — Eph. 6, 11. 12 geben zunächst eine bildgemässe Ausführung des Zweckes der *ὅπλα.* Sie dienen der Abwehr des *διάβολος* und der zu ihm gehörigen Mächte. Die Berührungen mit Jes. 59, 17 und Sap. 5, 17 ff. lassen deutlich Abhängigkeit erkennen. Vergeblich aber wird man in der Fülle der Bilder durchgängige zwingende Beziehungen zu dem, was sie nach Eph. bedeuten sollen, herauszufinden suchen (vgl. 1. Pt. 1, 13; Lc. 12, 35). Welche weise Beschränkung liegt gegenüber jener Überfülle in der kurzen Einführung von Glaube, Liebe, Hoffnung, der zum Anteil an der *ἡμέρα* nötigen Schutzwaffen, als *θώραξ* und *περικεφαλαία* 1. Thes. 5, 8. — Wie soll man sich auch das *σβέσαι* der *βέλη τοῦ πονηροῦ πεπυρωμένα* mit Hülfe eines Schildes denken!

βέλος. Mit diesen feuergefährlichen *βέλη*, denen mit dem *θυρεός* des Glaubens begegnet werden kann, sind Versuchungen und Irrlehren, die rasch um sich greifenden Schaden anrichten können, gemeint. Nach Hesych ist *βέλος μάχαιρα, τρῶμα, ἀκίς· καὶ πᾶν τὸ βαλλόμενον· καὶ τὴν ἀλγηδόνα βέλος λέγει.* Von der Liebe ist es gebraucht Aesch. Prom. 649: *Ζεὺς γὰρ ἱμέρου βέλει πρὸς σοῦ τέθαλπται.* Agam. 742: *Μαλθακὸν ὀμμάτων βέλος*; vom Mitleid *βέλει φιλοίκτῳ* Agam. 240; vom Schmerz Pind. Nem. I, 71: *ἄτλατον βέλος.*

Pflanze.

Grundbedingung christlicher Lebensbethätigung ist die Liebe. Wie die Wurzel in ihrem Wert für die Entwickelung der Pflanze von der Art der umgebenden Erde bedingt ist, so sollen die Christen *ἐῤῥιζωμένοι ἐν ἀγάπῃ* sein, Eph. 3, 18. Die Liebe ist gewissermassen das Hauptchemicale für den Nährboden christlichen Lebens (vgl. *θεμελιοῦν*. Haupt fasst das *ἐν* nicht nur im Bilde, sondern auch in der Erklärung streng local („der Punkt, in welchem dieses Eingewurzelt- und Gegründetsein stattfindet"). Vgl. Kol. 2, 7. Die überkräftigen Ausdrücke *τεθεμ. καὶ ἐῤῥιζ.* wären dann deplacirt. ῥιζοῦν.

Die c. I erwähnte Einfügung von *καρπός* und *ἄκαρπος* in eine fremdartige Metaphernreihe Eph. 5, 9. 11 soll Einzeltugenden bezw. lasterhaftes Handeln als die notwendigen Folgen göttlichen oder widergöttlichen Thuns bezeichnen. Als Folge einer geistigen That steht *καρπός* Soph. fr. 717: *οὐκ ἐξάγουσι καρπὸν οἱ ψευδεῖς λόγοι.* Pindar. Ol. 7, 15: *Καὶ ἐγὼ νέκταρ χυτὸν Μοισᾶν δόσιν, ἀθλοφόροις ἀνδράσιν πέμπων, γλυκὺν καρπὸν φρενός.* Sir. 27, 7; Mt. 7, 16. 12, 33 etc.; Hos. 14, 9. καρπός, ἄκαρπος.

Sacrales.

Als Wohnstätte Gottes, die, aus vielen Bausteinen zusammengesetzt, sein Heiligtum einschliesst, findet sich *ναός* Eph. 2, 21. 22 von der Gemeinde gesagt. An Stelle des *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν οἰκεῖ* 1. Ko. 3, 16, das vortrefflich als Erfüllung der Bedeutung des Tempels als Rechtsquelle passte, sind christologische Bestimmungen verschiedener Art, *ἐν κυρίῳ, τοῦ χριστοῦ ἐν πνεύματι*, getreten. Das Bild hat dadurch an metaphorisch-didaktischem Werte verloren und nur den ornamentalen behalten (vgl. מִשְׁכָּן, שְׁכִינָה, *οἰκεῖν*). ναός.

Προςφορά (מִנְחָה Ps. 40 [39], 17 id quod offertur potius quam ipsa offerendi actio), *ὀσμὴ εὐωδίας* (רֵיחַ־נִיחוֹחַ Lev. 1, 9 etc.; Hesych *ὄσφρησις*), *θυσία* sind Eph. 5, 2 προσφορά.

vereinigt (vgl. Röm. 12, 1. 15, 16; 2. Ko. 2, 14 ff.). Bei der unbestimmten Einführung der drei Begriffe, und da *ὀσμὴ εὐωδίας* längst die allgemeine Bedeutung des Gott Angenehmen im religiösen Leben erhalten hat (Phil. 4, 18; vgl. Ex. 5, 21; Sir. 24, 20), ist es nicht sicher, dass noch ein bewusster metaphorischer Gebrauch vorliegt oder die Anschauung des Todes Christi als eines wirklichen Opfers. In jenem Falle sind die gewaltsame Todesart, die völlige Selbsthingabe, der Zweck der Sühne die tertia comparationis.

κυβεία. Das Regellose des Würfelspieles — *κυβεία* — wird Eph. 4, 14 verwendet, um die Unfähigkeit christlich nicht hinreichend durchbildeter Persönlichkeiten zu bezeichnen, wenn es gilt, widerchristliche Lehreinflüsse abzuwehren. Es steht parallel zu *κλυδωνίζεσθαι* und ist mit nequitia und versutia (Erasmus) wiedergegeben worden. Clem. Alex. Str. 1, 8, 41 sagt dafür *ματαιοπονία* inanis labor. Epiphanius t. 1 p. 665 A. nennt die Lehre der Manichäer *κυβευτικὴν διδασκαλίαν* und meint damit das Norm- und Schrankenlose der gnostischen Grübeleien. Somit wird die richtige Übersetzung nicht nequitia oder versutia, sondern etwa „Willkürlichkeit“ sein.

κλυδωνίζεσθαι. *Κλυδωνίζεσθαι* erklärt Hesych mit *ταράττεσθαι, παρακρούεσθαι*; *περιφέρεσθαι* mit *πλανᾶσθαι.* Letzteres findet sich metaphorisch Joseph. Ant. 19, 1. 7: *διαλογισμῷ τῶν ἀκροαθέντων περιφερόμενος*, von Späteren bei Greg. Naz. *Καὶ τοῖς νοητοῖς προσβάλλοντες μετὰ τῶν αἰσθήσεων, ὑφ᾿ ὧν περιφερόμεθα καὶ πλανώμεθα.* Das Bild des ziellosen und widerstandslosen Hingegebenseins an die Gewalt des Windes ist Eph. 4. 14 in gleichem Sinne wie *κυβεία* übertragen. *Κλυδωνιζόμενοι*, ein Spiel der windbewegten Wellen, *περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ*, wohl auch im Meer (vergl. 2. Pt. 2, 17: *ὁμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι*; Jud. 12 *νεφέλαι ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι*; Jac. 1, 6 *κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ*; Hebr. 13, 9 *διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθαι.*

Nur Eph. und Hebr. weisen die vollendete Übertragung auf; die übrigen Stellen haben parabolischen bezw. eikonischen Charakter.

Das Begehen von Wegen hat im Alten Testament in הָלַךְ Prv. 8, 20; 2. Rg. 20, 3 etc. etc. die Bedeutung der Normbefolgung gewonnen. Paulus benutzt dafür *περιπατεῖν* (auch *στοιχεῖν*). Bei Eph. kommt es acht Mal vor mit verschiedener, für das metaphorische Moment belangloser Bestimmung. Ob die Übertragung noch bewusst geübt wurde, ist kaum zu entscheiden. Die auf einander folgenden Lebenshandlungen sind gemeint, die wie an einem Wege liegend von Menschen erledigt werden, wobei er sich nach irgend welchen Gesichtspunkten richtet. περιπατεῖν.

Ποιμήν (1. Reg. 22, 17; Sach. 13, 5; Hes. 34, 5; Ps. 23; Mt. 9, 36 (Mc. 6, 34). 25, 32. 26, 31 (Mc. 14, 27) kann Eph. 4, 11 bei seiner vermutlich besonders häufigen Verwendung in der evangelischen Verkündigung kaum noch als bewusste Übertragung gelten (vgl. Hebr. 13, 20; 1. Pt. 2, 25). Es wurde eine Art Titel. Von früheren vgl. Plato rei publ. 1 p. 343 B. *ὅτι οἴει τοὺς ποιμένας ἢ τοὺς βουκόλους τὸ τῶν προβάτων ἢ τὸ τῶν βοῶν ἀγαθὸν κοπεῖν, καὶ παχύνειν αὐτοὺς καὶ θεραπεύειν.* — Zu Ps. 23 sagt Theodoret p. 481: *Παντοδαπὴν ἀπόλαυσιν ἀγαθῶν ὁ ποιμὴν οὗτος τοῖς ὑπ᾽ αὐτοῦ ποιμαινομένοις χαρίζεται.* ποιμήν.

Der Epheserbrief liebt die Häufung von Bildern (3, 17. 5, 2), er citirt gern, aber nicht immer geschickt, das Alte Testament und schliesst sich mit nachahmender Absicht an die paulinische Litteratur an. Ein Widerspruch im Bilde stört ihn nicht, wenn er sich nur in Übereinstimmung mit den heiligen Vorlagen zu befinden meint (2, 20). Mehrfach zeigen die Metaphern eine sonst bei Paulus nicht wahrzunehmende Verbrauchtheit (*ἀῤῥαβ. τ.*

κλ. 1, 14; οἰκοδομή 4, 16; καρπ. τ. φ. 5, 9). Maass und Art der Metaphernbildung würde des Aristoteles' Beifall kaum finden. Aber aus dem Gesichtspunkte der Wirksamkeit ergiebt sich eine mildere Beurteilung ihrer Inconsequenz und ihres Überreichtums. Eph. verwendet fertige, den Lesern geläufige und als heiliger Geistesbesitz liebe Bildanschauungen und braucht deshalb nicht zu fürchten, vor dem Auge des christlichen Lesers metaphorisch entgleist zu sein. Das systematische Durchdenken der Bilder, das den Paulus auszeichnet, ist seine Sache nicht. Er benutzt dieselben Bilder; indem er aber den Zusammenhang bei aller formellen Verwandtschaft ändert, behält er oft nur das Gewand und nicht den Inhalt. Eph. ist das erste Zeugnis für die Art, wie man den Paulus zunächst zu popularisiren suchte, nämlich in seiner Redeweise.

Anzeigen.

Georg Runze, Professor D. Dr., Katechismus der Religionsphilosophie. Leipzig 1901. X u. 324 S.

In der „Einleitung" wird als Aufgabe der Religionsphilosophie die philosophische Belehrung und Verständigung über die Religion im Allgemeinen bezeichnet. Religion und Philosophie sind grundwesentlich verwandt, wiefern beide das Unendlichkeitsstreben des menschlichen Geistes befriedigen und die Sonderbethätigungen zu neutraler Einheitlichkeit sammeln. Aber trotz ihrer wurzelhaften Einheit ist doch eine relative Gegensätzlichkeit vorhanden, so dass weder die Religion in Philosophie verflüchtigt (Hegel) noch die Philosophie zum Gegenstand eines religiösen Cultus werden darf (Comte). Die Religionsphilosophie ist das vorurteilsfreie, besonnene, universelle Denken über die Religion als geordnete Methodik. Sie ist ein unentbehrlicher Zweig der Philosophie. Das allgemeine Lebensgebiet des Heiligen, des ὅσιον, bedarf einer gesonderten Darstellung vom Standpunkte

freien und allgemeinen Denkens aus. Die allgemeine Religionsphilosophie (im Unterschied von der besonderen, welche mit der sacralen Archäologie und Hierographie teilweise zusammenfällt, mit der Glaubenslehre sich eng berührt) hat Ursprung, Wesen, Wert der Religion und das Entwickelungsgesetz in ihren allgemeinen Erscheinungsformen zu erörtern. Für die mannigfachen Erscheinungen der Religion ist ein einheitliches anthropologisches Substrat vorauszusetzen, — eine Voraussetzung, welche durch die Homonymie der auf die Religion bezüglichen Begriffe bestätigt wird. Hiernach bringt der 1. Teil die Theorien vom Ursprung der Religion (Theogonie), der 2. Teil die Theorien vom Wesen der Religion (Religionspsychologie), der 3. Teil die religionsphilosophische Urteilsbildung (Dialektik). Der 4. Teil: „Die Religion in der Geschichte und das Gesetz ihrer Entwickelung“, will, wie das Vorwort sagt, nur eine anhangsweise Skizze sein.

Als die typischen Ursprungstheorien der Religion werden Euhemerismus (Vergötterung menschlicher Individuen), Supernaturalismus, Nativismus, Evolutionismus aufgeführt. Die anthropologische Methode, deren wichtigstes Element das psychologisch-genetische Verfahren ist, verspricht die sicherste Lösung der religionsgenetischen Probleme. In der Reihe der Religionspsychologen wird David Hume wegen seiner zugleich kritischen und positiven Leistung der Ehrenplatz eingeräumt (S. 35), und der Verfasser kann seiner Entwickelung der genetischen Theorien Hume's Darstellung nur darum nicht zu Grunde legen, weil dieser die objective Religion nicht scharf genug von der subjectiven unterschieden hat. In einem „Glottopsychik“ überschriebenen Paragraphen (S. 105) wird der Anteil der Sprache an der religiösen Vorstellungsbildung dahin bestimmt, dass die Sprache nicht Quell der Religion ist, sondern Coefficient für die Entwickelung des Gottesgedankens. Als Motive der Religionsbildung erscheinen: Kakodämonismus (Furcht), Eudämonismus (Wunsch), die dichtende Phantasie, der Intellect, das Gewissen. Nach Vorführung der Classiker der Religionsphilosophie: Kant, Schleiermacher, Hegel, sowie der Theorien der Gegenwart (Biedermann und Lipsius) stellt sich als Resultat heraus: Die Spannung zwischen Welt- und Selbstbewusstsein, der Widerspruch zwischen dem Notgefühl und dem Selbstgefühl, zwischen Nichtkönnen und Alleswollen treibt zu der einzig möglichen Lösung des Contrastes, zur Religion. Die logischen und psychologischen Differenzen in den Meinungen

über Ursprung und Wesen der Religion führen zu dem Ergebnis, „dass die Religionsphilosophie zu einer wirklichen Wissenschaft mit allgemein gültiger Gewissheit durch erkenntnistheoretisch-sprachspychologische und glottologisch-glottoethische Selbstprüfung erhoben werden könne.“ Eine zur vollständigen Bestimmung ihres Wesens führende Vergleichung der Religion mit ihren wichtigsten Correlatgebieten, der Moral, Philosophie und der Kunst, ergiebt: Die Religion als concentrirte Sammlung des Gemüts trägt das Vermögen in sich, alle Seiten des menschlichen Wesens zu entbinden und zu befruchten. Sie leistet für das gesamte Gemütsleben dasselbe, was für das ästhetische Leben die Kunst, für das Willensleben die Moral, für das intellectuelle Leben die Philosophie — christlich-religiöse und philosophisch-metaphysische Gotteserkenntnis schliessen einander nicht aus — leistet. Ihr Wesen wird aus ihrem Werte, ihre Wahrheit aus ihren Wirkungen erkannt.

Aus dieser andeutenden Wiedergabe des Inhaltes ist ersichtlich, dass wir hier nicht eine „Metaphysik der Religionslehre“, wie Carl Timmer seine 1828 in Jena erschienene Religionsphilosophie betitelte, vor uns haben, sondern eben einen „Katechismus der Religionsphilosophie“, d. i. ein über alle die Religionsphilosophie betreffenden Fragen vortrefflich orientirendes Repertorium. Den Standpunkt des Verfassers charakterisirt sein im Vorwort ausgesprochenes Geständnis, wonach er sich mit Rosegger, dem Dichter und Denker, dem Gottsucher, mehr als mit irgend wem sonst eins weiss.

Der Recensentenpflicht zu genügen, lassen wir noch einige Bemerkungen folgen. S. 12 weist unser Verfasser Titel wie „christliche Religionsphilosophie“ oder „Philosophie des Christentums“, weil der Religionsphilosoph einen von geschichtlichen Motiven unabhängigen Standpunkt einzunehmen habe, als irreführende Verquickung ab. Darf mit Recht von einer irreführenden Verquickung geredet werden, wenn ein Religionsphilosoph, der das von ihm gesuchte Ideal im historischen Christentum gefunden, eine „Christliche Philosophie“, d. h., wie L. I. Rückert in seinem gleichnamigen, auf S. 16 nicht mitgenannten Werke (2 Bde, Leipzig 1825) sagt, eine von christlichem Geist durchdrungene Philosophie schreibt? Wenn S. 10 als die specifisch philosophische Centralwissenschaft die Dialektik oder Erkenntnistheorie bezeichnet wird, so erweckt das den Anschein einer Identification dieser beiden Disciplinen. Aber die Theorie des Erkennens ist

doch ein Anderes als die Entwickelung der Begriffe. S. 9 werden die beschreibende Naturwissenschaft, Mathematik, Geschichte, Philosophie als die vier Grundwissenschaften angeführt. Besser sind sie wohl „reine“ Wissenschaften zu benennen, und ist ihnen eine fünfte, die Sprachkunde, anzugliedern. S. 302 wird „Fetisch“ mit Max Müller erklärt: „mit Händen gemacht“ (facticius), also künstlich, unnatürlich, magisch, bezaubernd und bezaubert. Näher liegt die Erklärung von facere = Jemandem etwas anthun, ihn bezaubern. Wenn nach S. 309 der Mensch sich seines unvergleichlichen Wertes „als Krone der Schöpfung, ja als mikrokosmischen Endzweckes derselben“ bewusst sein soll, so erinnert dieses lebhaft an die Speculation Friedrich Rohmer's, auf welche indes, trotz Bluntschli und Seyerlen, nirgends reflectirt wird. S. 228 wird in Verbindung mit Spinoza Leo Hebräus genannt. Es wäre wohl angezeigt gewesen, diesen Mann dem Leser etwas näherzubringen, etwa durch den Zusatz: der Kabbalist. Was die Litteratur betrifft, so habe ich S. 14 Immanuel Berger's „Geschichte der Religionsphilosophie“ (Berlin 1800) vermisst, auf S. 154 die Schriften über das Gewissen von G. Rümelin (1884), R. Seeberg (1896), L. Oppenheim (1898). Marheineke schrieb sich in den letzten Decennien seines Lebens blos mit k, Carriere ohne accent grave (dagegen: S. 145. 161. 319). Schliesslich sei zu S. 18 bemerkt, dass Chantepie de la Saussaye nicht mehr in Amsterdam ist, sondern seit 1899 in Leiden.

Wien. G. Frank.

K. J. Neumann, Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt. Neue Funde und Forschungen zur Geschichte von Staat und Kirche in der römischen Kaiserzeit. I. Abteilung. Leipzig 1902. 143 S. gr. 8.

Das Buch bildet eine wertvolle Ergänzung zu Neumann's 1890 erschienenem Werke „Der römische Staat und die allgemeine Kirche“, Bd. I. Nach einem Blick auf die Stellen des Neuen Testaments, die vom Antichrist handeln (S. 3—11) giebt der Verfasser in sorgfältig eingehender Darlegung eine theologisch-politische Erklärung der Schriften des Hippolytus vom Antichrist (S. 11—53) und besonders des durch die Krchv.-Ausg. der Berl. Akad. zum ersten Male

zugänglich gemachten Daniel-Commentars. Die Behandlung beider Schriften von Seiten Neumann's ist eine in jeder Hinsicht fruchtbare und ertragreiche. Der Verfasser weiss durch Heranziehung und Verwertung aller einschlägigen wissenschaftlichen Veröffentlichungen aus den Jahren 1890—1901 die religiösen und staatlichen Verhältnisse zur Zeit des schreibenden Hippolytus in vielen, vielen einzelnen Zügen und Thatsachen ganz ungemein lebendig zu veranschaulichen und überall durch richtige Befragung und scharfsinnige Auslegung der Quellen neue wertvolle Ergebnisse zu gewinnen, die nunmehr an die Stelle der früheren Unsicherheit und Unbestimmtheit zu treten haben werden. In seiner an Theophilus gerichteten Schrift vom Antichrist weist Hippolytus nach, dass die Erscheinung des Antichrists und das Ende der Zeiten noch nicht zu erwarten ist. Sie ist älter als der Daniel-Commentar, da sie in diesem bereits angeführt wird, und, Neumann's Nachweisungen zufolge, innerhalb der Jahre 197–202 verfasst. Sie ruht „auf dem festen Gefüge des severischen Regiments, auf der Einheit seines Reiches, die erst nach Beseitigung der beiden Kaiser Pescennius Niger und Clodius Albinus wieder aufgerichtet war". Der Daniel-Commentar dagegen ist durch die Verfolgung hervorgerufen, zu welcher der strenge Erlass des Septimius Severus (193—201) gegen die Ausbreitung des Christentums den Anlass bot, ja es lässt sich aus ihm sogar der Inhalt des kaiserlichen Erlasses genauer bestimmen als das bisher möglich war. Er ist wahrscheinlich kurz nach dem Jahre 205 abgefasst (vgl. a. a. O. S. 105, Anm. 1). Auch für Hippolytus' „Widerlegung aller Ketzereien" gewinnt der Verfasser durch umsichtige Prüfung und Vergleichung der in ihr und anderswo sich findenden Nachrichten zeitliche Bestimmtheit. Sie ist nach dem Tode des Kallistus unter Alexander Severus (222 bis 235) geschrieben. Besonders anziehend und lehrreich sind einmal die Abschnitte, in denen der Verfasser über die Stellung der Christen in der Welt und die Fragen der christlichen Lebensführung (S. 107—131) handelt, mehr aber noch diejenigen seiner Ausführungen, in denen er über die vielerörterte Frage nach der Stellung und Bedeutung des Hippolytus als römischen Gegenbischofs (S. 131—139) sowie über die Geschichte seiner Verehrung (S. 139—143) neues Licht verbreitet. Weniger erfreulich zu lesen sind die prophetisch-apokalyptischen Erörterungen, die in den beiden zuerst genannten Schriften des Hippolytus zumeist auf dieselben Stellen

des Danielbuchs wie der Offenbarung zurückgehen. In allen zeigt sich ein gewisser Parallelismus, der vielfach ermüdend wirkt. Auch Neumann ist dieser der Überlieferung anhaftenden Unzuträglichkeit nicht entgangen. Auch bei ihm finden sich Wiederholungen, die vielleicht mit dem Parallelismus membrorum des zu bearbeitenden Stoffes (Antichr. u. Com. in Dan.: Buch Daniel und Apokal.) zusammenhängen. Mir fielen in dieser Richtung auf: Der Schluss der S. 70, deren Worte auf der gegenüberstehenden S. 71 genau ebenso wiederkehren; die gleiche Sachlage ist vorhanden in gewissen Teilen der Seiten 66 bezw. 74, 47 bezw. 75, 66 bezw. 90, 63 bezw. 91. Das ist jedenfalls ein Übelstand, wenn auch nicht ein besonders grosser oder sachlich ins Gewicht fallender. Grösser erscheint mir der andere, dass das Buch als erste Abteilung des Werkes ausgegangen ist mit dem Vermerk des Verlegers (Veit & Comp.): „Nicht einzeln käuflich. Die Abnahme der ersten Abteilung verpflichtet auch zur Abnahme der zweiten (Schluss-)Abteilung, die einen etwas geringeren Umfang haben und Anfang 1902 erscheinen wird.“ Diese Erklärung hatte ich zu meinem Verdrusse vor mir, als ich, in der Erwartung, etwas Vollständiges zu erhalten, das mir bestellte Werk vom Buchhändler in Empfang nahm. Bis zu dieser Stunde, wo ich dies schreibe (Mitte Juni 1902), ist die versprochene Schlussabteilung, die (auf dem Umschlag der 1. Abt. u. in den Anmerkungen), abgesehen von vier die Wissbegierde des Forschers reizenden Ausläufen, noch höchst wichtige „Neue Funde und Forschungen zur Geschichte von Staat und Kirche in der römischen Kaiserzeit“ in Aussicht stellt, nicht erschienen. Warum hält man wissenschaftliche Leser so lange hin? Und was berechtigt den Verleger, die Käufer der 1. Abteilung zur Abnahme der 2. Abteilung zu zwingen, wenn er selbst doch sein Versprechen nicht innehält? Hing die Fertigstellung der ausgegebenen Teile des Werkes etwa mit Widmungszwecken zusammen? Gleichviel. Ich habe dergleichen schon einmal bei Gelegenheit der Besprechung der Teubner'schen Ausgabe des Marcus Diaconus als unentschuldbar bezeichnet. In jedem Falle liegt hier ein tadelnswerter Missbrauch vor, den ich hiermit öffentlich zu rügen keinen Anstand nehme.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Ignatius Ephraem II. Rahmani, patriarcha Antiochenus Syrorum: Acta sanctorum confessorum Guriae et Shamonae exarata Syriaca lingua a Theophilo Edesseno anno Christi 297, nunc adiecta Latina versione primus edit illustratque. Roma, Ermanno Loescher & Co. (Bretschneider & Regenberg). XXVII + 19 + 28 S.

Die Christengemeinde von Edessa bewahrte die Erinnerung an zwei grosse Verfolgungen. Die erste soll stattgefunden haben zur Zeit Traian's. Damals soll Šarbēl, ein früherer Götzenpriester, den Tod erlitten haben, während der Bischof Barsamjā nach vielen Qualen noch rechtzeitig durch das Edict des Kaisers gerettet wurde. Die zweite Verfolgung ereignete sich zur Zeit Diokletian's. Ihr fielen Guriā und Šamonā nebst Ḥabīb zum Opfer. Schon Cureton gab in den ancient Syriac documents (London 1864) die Acten des Šarbēl, des Barsamjā und Ḥabīb in syrischer Sprache heraus, nach ihm Bedjan in den acta martyrum et sanctorum, tom I. Der Verfasser der Acten des Ḥabīb nennt sich Theophilus und giebt an, dass er früher auch die Geschichte des Guriā und Šamonā geschrieben habe. Aber diese war bis vor kurzer Zeit nur bekannt aus der griechischen Bearbeitung des Simeon Metaphrastes bei Migne, patr. gr. tom. 116 p. 128—141. Eine armenische Übersetzung wurde 1896 gedruckt und 1897 in der Februar-Nummer des Guardian von M. Conybeare übersetzt. Damals war bereits der syrische Text gefunden von Ignatius Ephraem II. Rahmani, dem Patriarchen der Syrer in Antiochia, dem bekannten Herausgeber des viel behandelten Testamentum domini nostri Jesu Christi (1899). Er hatte ihn 1893 entdeckt in dem jacobitischen Kloster des Marcus in Jerusalem in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts und hat ihn jetzt mit einer lateinischen Übersetzung und Einleitung herausgegeben.

Er glaubt in diesen Acten die älteste christliche Schrift in syrischer Sprache neben der Pešītā gefunden zu haben, denn sie sollen am 20. November 297, d. h. fünf Tage nach dem Tode der Märtyrer, vollendet sein. In der Einleitung sucht er nicht nur die Richtigkeit dieser Angabe zu beweisen, sondern auch die Echtheit der Doctrina Addaei und stellt eine vollständige Liste der Bischöfe von Edessa von 33—313 auf. Als Gegner bekämpft er Tixeront und Duval. Die Schrift von R. A. Lipsius über die edessenische Abgarsage (1880) scheint er nicht zu kennen. Viel Gläubige wird

er in Europa wohl kaum finden. Schon die Jahreszahl 297 beruht auf Vermutung. Im Text steht zwei Mal als Datum das Jahr 618 Alexanders oder der Griechen = 306/7 Christi, was nicht mehr auf Diokletian passt. Die Zahl ist an beiden Stellen vom Herausgeber geändert, damit sie einigermassen stimmt zu den übrigen synchronistischen Angaben. Er muss aber auch an anderen Stellen spätere Zusätze annehmen, und trotzdem stimmen diese Angaben nicht genau zu einander. Die ganze Schilderung der Qualen kann unmöglich von einem Augenzeugen herrühren, für den der Verfasser sich ausgiebt. Die Abfassungszeit ist viel später anzusetzen. Nöldeke hat die Acten eingehend behandelt in der Strassburger Festschrift zur 46. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner (1901) S. 13—24. Er setzt die Entstehungszeit um 360. Zurückgehend auf Lipsius weist er überzeugend nach, dass die Acten aller genannten Märtyrer, wenn nicht von demselben Verfasser, so doch aus demselben Kreise stammen.

Leider begnügt sich der Herausgeber, S. VII darauf hinzuweisen, dass die Bibelcitate von der Pešîtâ abweichen, ohne sie genauer zu untersuchen. Über das Verhältnis des Originals zu den Übersetzungen sagt er gar nichts.

Trotzdem ist die Veröffentlichung sehr dankenswert, denn durch sie ist das letzte fehlende Glied in die Kette der Märtyrerlegenden von Edessa eingefügt worden, und auf alle Fälle gehören diese Acten in das älteste Zeitalter der syrischen Litteratur. Auffallend ist die grosse Zahl griechischer und lateinischer Fremdwörter, wie: *ἀπόφασις* 21, 19; *βαλανεῖον* 17, 11; *βασιλική* 17, 10; *βῆμα* 17, 10; *γλωσσόκομον* 25, 9; *δικαστήριον* 11, 15; *ἐξορία* 28, 3; *ζεῦγος* 22, 16; *ἡγεμών* 5, 7; *πανδοχεῖον* 8, 6; *Ῥωμαῖοι* = milites 8, 17; *στρατηγία* 3, 8; *στρατιῶται* 8, 7; *ταυρέαι* 9, 6; commentariensis 12, 12; craticula 9, 4; dux 6, 6; exceptor 16, 13; fasciae 25, 8; officium 17, 8; speculator 22, 8. Viele von ihnen sind mindestens sehr selten. Ob der Verfasser nicht doch griechische Quellen mittelbar oder unmittelbar benutzt hat? Auch der Name des Verfassers ist griechisch, und Schreibfehler wie *Μυσανίας* für *Λυσανίας* 6, 8 würden dann verständlicher. Dieser Name ist 8, 14 im Codex richtig geschrieben und 8, 10 wenigstens am Rande richtig verbessert. Vielleicht liessen sich auch einige sprachlich auffallende Wendungen auf diese Weise erklären wie 19, 2 בחזוה *τῷ εἴδει αὐτῆς* 12, 1 חזיתון *σκοπεῖτε*. Ein Missverständnis liegt vielleicht zu Grunde 18, 14 in der Frage: „Wie also können Menschen

Herren der Sonne genannt werden?" denn das war vorher gar nicht behauptet worden. Der Text scheint correct gedruckt zu sein. Nur 15, 15 ist statt בר offenbar zu lesen כד, und 26, 5 ist zu schreiben אנטיוכיא.

Die Übersetzung ist im Ganzen genau, wenn auch das Lateinisch nicht gerade classisch ist. Z. B. lesen wir 7, 4 iussus sum ut; 12, 8 iussit ducem ut; 8, 5 in fidem nostram manebimus. Nur an wenigen Stellen würde ich anders übersetzen, z. B. 15, 19 ut liberaretur acerbitudine sua statt: ut rex expediret a domina sua; 16, 1 Danieli et pueris sociis Hananiae statt: Danieli, pueris domus Hananiae; 17, 6 quo bis gallus cecinit statt: quo gallus bis canit; 18, 4 müssen coronati und martyribus ihren Platz wechseln: de aliis martyribus, qui in variis locis coronati sunt; 13, 9 fehlt muro im Syrischen.

Druckfehler finden sich in den folgenden Wörtern: 5, 4 Timotheus; 5, 26 honorarentur; 7, 20 damnaturus; 9, 20 dimitteret; 14, 8 deorsum; 17, 22 aromata.

In der Einleitung werden zwei syrische Abschnitte mitgeteilt und übersetzt über die Gründung der Stadt Edessa durch Seleucus und über die Jugend des Ketzers Bardesanes bis zu seiner Bekehrung zum Christentum. Sie stammen aus derselben Chronik, von welcher R. Duval spricht: La littérature syrique 2. ed. 1900. S. 202 n. 1. Sie reicht bis zum Jahre 1233 und enthält Auszüge aus verlorenen Schriftstellern. Ephraem sagt, dass er in kurzer Zeit diese Chronik herausgeben will. Hoffentlich führt er diesen Plan bald aus.

Jena. Dr. Heinrich Hilgenfeld.

Ein Vorschlag.

In der schwierigen Stelle Luc. XI, 41 ist am Ende durch Interpunction (Setzung eines Kolon) zu helfen: *πλὴν τὰ ἐνόντα· δότε ἐλεημοσύνην* (vgl. XII, 33), *καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστιν.* A. H.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XIX.

Das Gleichnis von dem verlorenen Sohne Luc. XV, 11—32.

Von

A. Hilgenfeld.

Meine Deutung des Gleichnisses vom Hochzeitsmahle Matth. XXII, 1—14 (in dieser Zeitschrift XXXVI, 1893, Bd. II, Heft I, S. 126—142), welche schon bei dem Clemens der s. g. Homilien VIII, 22 vorbereitet ist, hat A. Jülicher (Die Gleichnisreden Jesu, II. Teil, 1899, S. 407—438) keiner Beachtung wert gefunden. Auch H. Holtzmann hat sie in der 3. Ausgabe seines Commentars zu den Synoptikern (1901, S. 275 f.) keiner Beachtung gewürdigt. Meinerseits habe ich Jülicher's Deutung des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen beleuchtet in dieser Zeitschrift 1901, IV, S. 545—553. Nur um durch rein sachliche Verhandlung mit dem höchst sorgfältigen Bearbeiter der Gleichnisreden Jesu das Verständnis zu fördern, behandle ich nun das Gleichnis von dem verlorenen Sohne Luc. XV, 11—32.

Vorher geht Luc. XV, 1—10 das Nahen aller Zöllner und Sünder, um Jesum zu hören, und das Murren der Pharisäer und der Schriftgelehrten, dass er Sünder annehme und mit ihnen esse (vgl. V, 29 f.). Zu den Murrenden sagt nun Jesus τὴν παραβολὴν ταύτην (V. 4—7, bei Mt. XVIII, 12. 13 noch nicht als παραβολή bezeichnet):

Wer von 100 Schafen eines verliert, wird die 99 in der Wüste (Mt.: auf den Bergen) lassen und das verlorene aufsuchen. Wenn er es aber gefunden hat, wird er sich nicht blos, wie bei Mt., über das (verirrte) mehr freuen als über die 99 nicht verirrten, sondern es freudig auf seine Schultern nehmen in sein Haus, die Freunde und Nachbaren zur Mitfreude zusammenrufen. „So wird mehr Freude im Himmel sein über einen Sünder, welcher den Sinn ändert, als über 99 Gerechte, welche kein Bedürfnis haben zur Sinnesänderung." Ohne ausdrückliche Bezeichnung als Gleichnis bringt Luc. v. 8—10 noch einen zweiten, ihm ganz eigentümlichen Fall. Ein Weib hat 10 Drachmen, verliert eine, zündet Licht an, kehrt das Haus und sucht sorgfältig, bis es sie findet. Dann ruft sie die Freundinnen und Nachbarinnen zusammen zur Mitfreude. „So wird Freude sein vor den Engeln Gottes über einen Sünder, welcher den Sinn ändert." In beiden Fällen wird das Suchen des Verlorenen und die Freude mit Anderen über das Wiedergefundene hervorgehoben. In beiden Gleichnissen wird diese Freude auch auf den Himmel oder die Engel Gottes ausgedehnt und so in dem ersten noch ausdrücklich erklärt, dass die Himmelsfreude über Einen den Sinn ändernden Sünder höher ist als über 99 Gerechte, welche der Sinnesänderung nicht bedürfen [1]).

---

[1]) Können die Gerechten, welche keiner Sinnesänderung bedürfen, anders als ironisch verstanden werden? So sind sie doch offenbar gemeint Mt. IX, 13. Mc. II, 17. Luc. V, 32. Zu der letzten Stelle bemerkt freilich Jülicher (II, 175): Jesus habe „die Existenz von δίκαιοι so wenig bezweifelt wie die von ἰσχύοντες (Mt. V, 45. XIII, 17; vgl. S. 17 zu Luc. XVII, 10)". Aber in dem Lucas-Evg. (wo ich I, 6. 17; II, 25 mit Gründen einem Bearbeiter zugewiesen habe) werden X, 23 die δίκαιοι Mt. XIII, 17 vermieden, und Luc. XXIII, 50 wird der schon gläubig gewordene Joseph von Arimathäa ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος genannt. Hier kommt noch hinzu, dass die Gerechten keiner Sinnesänderung bedürfen, welche doch gerade nach dem Lucas-Evangelium (XXIV, 47) zur Sündenvergebung oder zum Heile unerlässlich ist und aller Welt verkündigt werden soll. Jülicher

Ohne ausdrückliche Bezeichnung als Gleichnis folgt drittens V. 11—32[1]): *εἶπεν δέ· Ἄνθρωπος εἶχεν δύο υἱούς, καὶ εἶπεν ὁ νεώτερος αὐτῶν τῷ πατρί· 12 Πάτερ, δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μοι μέρος τῆς οὐσίας. καὶ διεῖλεν αὐτοῖς τὸν βίον. 13 καὶ οὐ μετὰ πολλὰς ἡμέρας συναγαγὼν πάντα ὁ νεώτερος υἱὸς ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακρὰν κἀκεῖ διεσκόρπισεν ἑαυτοῦ τὸν βίον ζῶν ἀσώτως. 14 δαπανήσαντος δὲ αὐτοῦ πάντα ἐγένετο λιμὸς ἰσχυρὰ κατὰ τὴν χώραν ἐκείνην, καὶ αὐτὸς ἤρξατο ὑστερεῖσθαι. 15 καὶ πορευθεὶς ἐκολλήθη ἑνὶ τῶν πολιτῶν τῆς χώρας ἐκείνης, καὶ ἔπεμψεν αὐτὸν εἰς τοὺς ἀγροὺς βόσκειν χοίρους. 16 καὶ ἐπεθύμει χορτασθῆναι ἐκ τῶν κερατίων ὧν ἤσθιον οἱ χοῖροι, καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ. 17 εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθὼν εἶπεν Πόσοι μίσθιοι τοῦ πατρός μου περισσεύουσιν· ἐγὼ δὲ ὧδε λιμῷ ἀπόλλυμαι. 18 ἀναστὰς πορεύσομαι πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ ἐρῶ αὐτῷ Πάτερ, ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιον σοῦ, 19 οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος κληθῆναί σου υἱός· ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου.*

---

freilich bemerkt (II, 17) zu Luc. XVII, 10 (*ὅταν ποιήσητε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν*): „Die Möglichkeit solches Thuns [ein ganzes Menschenleben hindurch?], mit anderen Worten das Vorhandensein von 'Gerechten' steht dem Redenden . . . ausser Frage." Sollen diese Gerechten etwa aus dem Gebete des Herrn weglassen Luc. XI, 4 *καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν*?

1) Ich gebe den reinen D-Text, welchem Jülicher wenig günstig ist, mit Angabe der Abweichungen von ℵB etc. Dass der D-Text ohne weiteres der ursprüngliche sei, ist nicht meine Ansicht, Wohl aber ist er durchgängig ohne Vorurteil zu beachten und zu prüfen.

12. *πατερ* om. ℵ*. *μοι* (sec.) D al., om. ℵB al. *και διειλεν* ℵD et plur., *ο δε διειλεν* ℵcBL. 13. *ου μετα* D, *μετ ου* ℵB al. plur. *παντα* BDP al., *απαντα* ℵA al. pler. *κακει* D, *και εκει* ℵB cett. *εαυτου τον βιον* D, *την ουσιαν αυτου* dℵB cett. 15. *αγρους* Dd syr., *αγρους αυτου* ℵB cett. 16. *χορτασθηναι* ℵBD al., *γεμισαι την κοιλιαν αυτου* A al. plur. *εκ* ℵBD al., *απο* A al. pler. 17. *ειπεν* D al. pler., *εφη* ℵBL. *περισσευουσιν* ℵD al. pler., *περισσευονται* AB al. *ωδε λιμω* D al., *λιμω ωδε* ℵBL. 18. *αναστας* BD al. pler., *αναστας δε* ℵ*. 19. *σου υιος* D, *υιος σου* ℵB al. pler.

20 *Καὶ ἀναστὰς ἦλθεν πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ· ἔτι δὲ
αὐτοῦ μακρὰν ὑπάρχοντος εἶδεν αὐτὸν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ
ἐσπλαγχνίσθη καὶ δραμὼν ἐνέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ
καὶ κατεφίλησεν αὐτόν.*
21 *ὁ δὲ υἱὸς εἶπεν αὐτῷ Πάτερ,
ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιον σοῦ, οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος
κληθῆναί σου υἱός, ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου.*
22 *εἶπεν δὲ ὁ πατὴρ πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ Ταχέως ἐξενέγ-
κατε στολὴν τὴν πρώτην καὶ ἐνδύσατε αὐτὸν καὶ δότε
δακτύλιον εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ὑποδήματα εἰς τοὺς πόδας
αὐτοῦ.*
23 *καὶ ἐνέγκατε τὸν σιτευτὸν μόσχον καὶ θύσατε, καὶ
φάγωμεν καὶ εὐφρανθῶμεν,*
24 *ὅτι οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς
ἦν καὶ ἀνέζησεν, ἀπολωλὼς καὶ ἄρτι εὑρέθη· καὶ ἤρξαντο
εὐφραίνεσθαι.*

25 *Ἦν δὲ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ πρεσβύτερος ἐν ἀγρῷ· ἐλθὼν
δὲ καὶ ἐγγίσας τῇ οἰκίᾳ ἤκουσεν συνφωνίας καὶ χορῶν.*
26 *καὶ προσκαλεσάμενος ἕνα τῶν παίδων ἐπυνθάνετο Τί θέλει
τοῦτο εἶναι;*
27 *ὁ δὲ εἶπεν ὅτι Ὁ ἀδελφός σου ἥκει, καὶ
ἔθυσεν ὁ πατήρ σου τὸν σιτευτὸν μόσχον αὐτῷ, ὅτι ὑγιαίνοντα
αὐτὸν ἀπέλαβεν.*
28 *ὠργίσθη δὲ καὶ οὐκ ἤθελεν εἰσελθεῖν.*

---

20. *αυτου* ℵD al., *εαυτου* AB al. *ενεπεσεν* Dda al., *επεπεσεν* ℵB al. pler. *και* (om. D*) *κατεφιλησεν* DcdℵB cett. 21. *ο δε υιος ειπεν αυτω* D syr., *ειπεν δε αυτω ο υιος* ℵ al, *ειπεν δε ο υιος αυτω* BL, *ειπεν δε αυτω* (*αυτου* A) *ο υιος* ℵA al. pler. *σου υιος* D, *υιος σου* ℵB cett. *ποιησον με ως ενα των μισθιων σου* ℵBD al., om. A al. pler. 22. *ταχεως* D (cf. Syr. Sin.), *ταχυ* BL al. *στολην* ℵBD* al., *την στολην* Db al. pler. *την* omnes praeter B (om.). *ποδας αυτου* D al., *ποδας* ℵAB al. plur. 23. *ενεγκατε* D, *ενεγκαντες* A al. pler., *φερετε* ℵBL al. *τον σιτευτον μοσχον* D, *τον μοσχον τον σιτευτον* ℵAB cett. *και θυσατε* DX al., *θυσατε* ℵAB cett. *φαγωμεν και* D al., *και φαγοντες* ℵAB cett. 24. *ουτος ο υιος μου* ABD al. plur., *ο υιος μου ουτος* ℵ. *ανεζησεν* ℵAD al. pler., *εζησεν* B. *απολωλως* D al., *απολωλως ην* ℵc, *ην απολωλως* (*-λος*) ℵ*AB al. *αρτι* D, om. ℵAB cett. *και ηρξαντο* ℵcABD al. pler., *ηρξαντο* ℵ*. 25. *ελθων δε και εγγισας* D, *και ως ερχομενος ηγγισεν* ℵAB cett. 26. *τι θελει τουτο ειναι* D, *τι ειη ταυτα* ℵ, *τι αν ειη ταυτα* B al. 27. *ειπεν* D, *ειπεν αυτω* ℵAB cett. *τον σιτευτον μοσχον αυτω* D, *τον μοσχον τον σιτευτον* ℵAB cett.

28. *ηθελεν* ℵBD al, *ηθελησεν* A al. *ηρξατο παρακαλειν* D (om.

ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ ἐξελϑὼν ἤρξατο παρακαλεῖν αὐτόν. 29 *ὁ*
δὲ ἀποκριϑεὶς εἶπεν τῷ πατρὶ αὐτοῦ Ἰδοὺ τοσαῦτα ἔτη
δουλεύω σοι καὶ οὐδέποτε παρέβην σου ἐντολήν, καὶ
οὐδέποτε ἔδωκάς μοι ἔριφον ἐξ αἰγῶν, ἵνα μετὰ τῶν φίλων
μου ἀριστήσω. 30 *τῷ δὲ υἱῷ σου τῷ καταφαγόντι πάντα*
μετὰ τῶν πορνῶν καὶ ἐλϑόντι ἔϑυσας τὸν σιτευτὸν μόσχον.
31 *ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ Σὺ πάντοτε μετ᾽ ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα*
τὰ ἐμὰ σά ἐστιν. 32 *εὐφρανϑῆναι δὲ ἔδει καὶ χαρῆναι,*
ὅτι ὁ ἀδελφός σου οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, ἀπολωλὼς
καὶ εὑρέϑη.

Die Ausstellungen Jülicher's an diesem Texte wiegen auch hier nicht schwer. V. 12 soll *μοι* (sec.) eine Erleichterung sein, als ob es nicht eher bei vorhergehendem *μοι* überflüssig erschienen wäre, v. 13 *οὐ μετὰ* Emendation (vgl. Act. I, 5), v. 13 *ἑαυτοῦ τὸν βίον* Nachwirkung von 12^c^. Selbst wo D durch ℵB etc. bestätigt wird, wie v. 16 *χορτασϑῆναι ἐκ* (vgl. Luc. XVI, 21), soll es Correctur sein (S. 344). Selbstverständlich wird v. 19 *σου υἱός* für Emendation erklärt (S. 347), v. 21 *ὁ δὲ υἱὸς εἶπεν αὐτῷ* willkürliche Kürzung und zugleich stilistische Correctur (S. 350), der Schluss *ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισϑίων σου* (vgl. v. 19) trotz Bestätigung durch ℵB al. nachträgliche Ergänzung (ebdas.). Von geringerer Bedeutung ist es,

---

παρακαλειν) vett. lat. pler. vulg., Hieronymus, Syri, *παρεκαλει* ℵAB cett., etiam d. 29. *αυτου* ABD al. vett. lat. vulg. syr., om. ℵ al. plur. *παρεβην σου εντολην* D al., *εντολην σου παρηλϑον* ℵAB cett. *ουδεποτε εδωκας μοι* D vett. lat. pler. vulg., Syri, *εμοι ουδεποτε εδωκας* ℵAB cett. *εριφον* ℵAD al. pler., *εριφιον* B. *εξ αιγων* D, om. ℵAB cett. *αριστησω* D vett. lat. vulg., *ευφρανϑω* ℵAB cett. 30. *τω δε υιω του τω καταφαγοντι παντα* (*ταυτα* add. e) *μετα των πορνων και ελϑοντι* Dde, *οτε δε ο υιος σου ουτος ο καταφαγων σου τον βιον μετα πορνων ηλϑεν* ℵAB cett. *εϑυσας* Ddae, *εϑυσας αυτω* ℵAB cett. *τον σιτευτον μοσχον* ℵBD al., *τον μοσχον τον σιτευτον* A al. pler. 31. *συ* Dda, *τεκνον συ* ℵAB cett. 32. *εδει και χαρηναι* D syr., *και χαρηναι εδει* ℵAB cett. *ανεζησεν* ℵ^c^AD al., *εζησεν* ℵ*B al. *απολωλως* ℵD, *και απολωλως* AB al.

dass v. 22 ταχὺ dem ταχέως vorgezogen wird (ebdas.). V. 23 φάγωμεν καὶ soll wenigstens den Sinn treffen (S. 352). Aber v. 25 sollen „die Motive für D und einen Lateiner (e), den Satzbau hier umzugestalten“, so klar sein, „dass deren Texte wohl blos von Blass dem t. rec. vorgezogen werden können“ (S. 353). Zu dem D-Texte stellt sich Jülicher nun einmal so, dass er, wo derselbe durch ℵB etc. bestätigt wird, auch diese in Verurteilung bringt, vollends wo er allein steht, ohne Verhör verurteilt wird. So auch v. 26 mit seinem höchst lebendigen Τί θέλει τοῦτο εἶναι; (vgl. Act. II, 12), v. 27 mit seinem τὸν σιτευτὸν μόσχον αὐτῷ, „vergröbernd und nach 30 conformirend“ (S. 354). V. 28 soll das so passende ἤρξατο παρακαλεῖν (statt παρεκάλει) schon nach 24c verdächtig sein (ebdas.), ähnlich v. 29 παρέβην (statt παρῆλθον) und ἔριφον ἐξ αἰγῶν, welchen „die Tendenz zu steigern“ im Gegensatz gegen das Mastkalb hervorgebracht haben soll (S. 356), ebenso ἀριστήσω (statt εὐφρανθῶ), ein bescheidenes Frühstück gegenüber dem für den Bruder bereiteten Festmahle; auch v. 30 das recht passende πάντα für das weniger passende σου τὸν βίον. Wo ist da die gebührende Unbefangenheit gegen einen alten eigentümlichen Text?

In der Erklärung des Gleichnisses (S. 333—365) will Jülicher von vorn herein nichts wissen von der Deutung des Vaters auf Gott[1]), der beiden Söhne auf den Juden und den Heiden, das alte Gottesvolk, welches das Bewusstsein hat, dem Vater (Gott) treu gedient und sein

[1]) Wir lesen II, 334: Der ἄνθρωπός τις sei nicht mit fast allen Alten auf Gott zu deuten; das allein Richtige sei, ihn gar nicht zu deuten, sondern von einem gewöhnlichen, leidlich wohlhabenden, patriarchalisch lebenden Manne zu verstehen, also in dem gewöhnlichen Leben stehen zu bleiben. Aber die Beziehung des menschlichen Vaters auf den himmlischen nennt Jülicher (II, 361) doch selbstverständlich. Bemerkt er doch selbst, dass die Wahl gerade dieses Bildes unter den Hörern Jesu „die Beziehung auf Gott erzwang“.

Gebot niemals übertreten zu haben (v. 29), und die heidnische Menschheit, welche aus dem Elend der Verirrung in dem Christentum reuig zum Vaterhause zurückkehrt und wohl bei dem Vater freudigste Aufnahme findet, aber die Scheelsucht des gesetzestreuen Juden(christen)tums erfährt. Diese auch von mir (Evangelien S. 198. 221) vorgetragene Deutung bezeichnet Jülicher (S. 335) als unter Tübingischen Einflüssen entstanden „neben der ganz alten auf Juden und Heiden". Dagegen bemerkt er: „Keine Einheit in der Religionsgeschichte hat je aus zwei Hälften bestanden, von denen die eine mit 31, die andere mit 13 zutreffend charakterisirt werden konnte." Aber die jüdische Auffassung der Menschheit, welche auch hier zu Grunde liegt, unterschied doch nun einmal Juden, welche dem Einen Gotte treu geblieben waren, und Heiden, welche von ihm abgefallen waren. Auch für die altchristliche Auffassung teilte sich die vorchristliche Menschheit nun einmal in die jüdische und die heidnische. Und mit welchen Gefühlen selbst das gläubige Judentum die Zulassung gläubiger Heiden zu dem vollen Heile des Christentums ansah, lehrt die Ausführung des Paulus Röm. IX—XI.

Was bietet nun Jülicher Besseres? Als der Gedanke der einheitlich gefassten Parabel ergiebt sich ihm schliesslich dieser (II, 361 f.): „Wie der Vater zweier Söhne, dem der eine davongeht, um Gut und Ehre, fast auch das Leben zu verschleudern, diesen, sobald er reuig wiederkehrt, mit Herzlichkeit, ja nun mit einer nach langem Glimmen fast lodernden Liebesglut empfängt, ohne dass dem anderen Sohne, der allewege seine Pflicht gethan, dadurch ein Unrecht geschähe und er sich der Liebe seines Vaters minder teilhaftig fühlen dürfte, so steht der Weg zu Gottes Vaterherzen auch dem verrottetsten Sünder, wenn er nur Zugang dahin haben will, immer offen, und ist die Wiederaufnahme an Kindes Statt ihm gewiss, ohne dass dies je eine Zurücksetzung des Gerechten bedeutete und den [Gerechten] von Gottes Liebe irgendwie aus-

schlösse. Die Paradoxie, dass das Vergebenkönnen für Gott eine grenzenlose Freude ist, wird absichtlich von Jesu dahin zugespitzt, dass solche Freude viel grösser sein muss als die Freude an einem der Vergebung nie Bedürftigen." „Kühnlich proclamirt er Gott als den echten Sündervater." (II, 363.) Die Geschichte vom verlorenen Sohne „enthält ein Evangelium, das Evangelium κατ᾽ ἐξοχήν, nicht Auseinandersetzung mit unbelehrbaren Gegnern". „Die Religion Jesu besitzt ihr vollständigstes, einfachstes und tiefsinnigstes Glaubensbekenntnis, ihre erhabenste Apologie in dieser Parabel." (S. 365.)

Kann diese Deutung wirklich befriedigen? Bleiben wir nur in dem gewöhnlichen Leben stehen. Gewiss ist ein reuig zurückkehrender Sohn etwas Anderes als ein wiedergefundenes Schaf oder kleineres Geldstück und muss dem Vaterherzen höhere Freude bereiten. Gewiss würde es unväterlich sein, den mit Bekenntnis seiner Sündhaftigkeit zum Vaterhause zurückkehrenden Sohn abzuweisen. Aber wer anders als ein schwacher Vater wird einem Sohne, welcher das ihm auf Wunsch ausgehändigte Erbteil in der Fremde mit Dirnen verprasst hat, wenn er elend zurückkehrt, mehr als Abhülfe und Aufnahme, um die Reue zu bethätigen, gewähren? Wer anders als ein parteiischer Vater wird einem Sohne, welcher es verschmäht hat, ihm in der Arbeit zu helfen, auch wenn er noch so reuig zurückkommt, auf der Stelle ein Prunkmahl mit Sang und Klang geben, wie er es dem braven Sohne, seinem treuen Helfer, niemals gewährt hat, ohne diesen auch nur von der Feldarbeit zur Teilnahme herbeizurufen? Das sollte weder Unrecht noch Zurücksetzung sein? Vollends wenn es Gotte als „dem echten Sündervater" grenzenlose Freude macht, dem Reuigen Sünden zu vergeben, treue Pflichterfüllung nur begrenzte Freude, so kommt die Religion Jesu ja hinaus auf ein: Pecca fortiter, weil man durch Versündigung und deren nachherige Bereuung Gott die denkbar grösste Freude zu bereiten meinen muss.

Etwas anders hat H. H. Wendt (Die Lehre Jesu, 2. Aufl., 1901, S. 167 f. 275) das Gleichnis vom verlorenen Sohne gedeutet. Am schönsten und deutlichsten habe Jesus hier den Gegensatz seiner im Vaternamen zusammengefassten Anschauung von Gott gegen die rechtliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen zum Ausdruck gebracht. Der Zweck dieses Gleichnisses sei, „die unter der Bedingung reuiger Rückkehr dem Sünder gewährte Begnadigung und Heilsmitteilung Gottes als das natürliche und selbstverständliche Verhalten Gottes zu erklären gegenüber jener rechtlichen Anschauungsweise, welche meint, Gott dürfe nur die geleistete Gerechtigkeit mit gebührendem Lohne vergelten und müsse alle Sünde mit Heilsvorenthaltung bestrafen, ohne verzeihender Gnade Raum geben zu können. Mit Bezug auf diesen Zweck ist die Erzählung von dem Unwillen des älteren Sohnes über die liebe- und freudevolle Aufnahme des Bruders durch den Vater und von der Zurückweisung dieses Unwillens durch den Vater nicht überflüssig. Vielmehr wird erst in dieser Schlusserzählung der eigentliche Zweck des Gleichnisses erreicht. Die ganze vorangehende Geschichte dient nur dazu, eine solche Situation herzustellen, in welcher einerseits durch die reuige Rückkehr des verlorenen Sohnes die bereitwillige, freudenvolle Wiederaufnahme desselben seitens des Vaters motivirt erscheint, und in welcher andererseits durch die Grösse der Verschuldung des verlorenen Sohnes der Anlass gegeben ist, von einer rechtlichen Betrachtungsweise aus gegen die bedingungslose Gewährung der Verzeihung und die Überhäufung des Zurückgekommenen mit Wohlthaten Tadel zu erheben. Die Verkehrtheit dieser rechtlichen Beurteilung leuchtet da unmittelbar ein, wo es sich um das Verhältnis des Vaters zum Sohne handelt. Die vergeltende, nach Gebühr bestrafende, den reuig Zurückkehrenden kalt abweisende Gerechtigkeit wäre für den Vater eine unnatürliche Verleugnung seiner väterlichen Liebe, ebenso wie die miss-

günstige Zurückhaltung des älteren Sohnes gegen den heimgekommenen jüngeren das sittliche Gefühl verletzt, weil sie dem Verhältnis des Bruders zum Bruder nicht entspricht."

Diese Deutung hatte Wendt schon in der 1. Auflage seiner „Lehre Jesu", Teil II, 1890, S. 149 f., und in der Abhandlung über die Lehre des Paulus, verglichen mit der Lehre Jesu (Zeitschr. f. Theologie u. Kirche, 1894, S. 5 f. 31. 55), vorgetragen und wiederholt er jetzt, ohne auf meine sachlichen Einwendungen (in dieser Zeitschrift 1894, IV, S. 501 f.) nur Rücksicht zu nehmen. Aber sind dieselben, wie meine ganzen Evangelien-Forschungen seit mehr als 50 Jahren, keiner Beachtung mehr wert? Ich meine wiederholen zu können: „Auch hier handelt es sich gar nicht um den ausschliessenden Gegensatz der Gnadenlehre gegen den Rechtsstandpunkt; der ältere Sohn vertritt gegen den Vater durchaus nicht solchen Rechtsstandpunkt, dass er die seinem reuig zurückkehrenden Bruder von dem Vater gewährte Verzeihung tadelte. Was er tadelt, ist nur die Bevorzugung des aus tiefstem Sündenverderbnis zurückkehrenden Bruders, welchem ein Freudenfest gegeben wird, vor ihm selbst, welchem bei langjährigen treuen Diensten niemals ein frohes Fest [jetzt sage ich: auch nur ein bescheidenes Frühstück] gegeben ward." Beschwert sich der ältere Sohn wirklich über „bedingungslose Gewährung der Verzeihung"? Er spricht doch nur von sofortiger Überhäufung des verkommenen Bruders mit Wohlthaten und würde demselben schwerlich die Aufnahme verweigert, wohl aber erst eine Bewährung seiner Reue verlangt haben. Dass aber seine Beschwerde über „die Überhäufung des Zurückgekehrten mit Wohlthaten" unberechtigt wäre, beweist auch die Antwort des Vaters nicht. Ist der ältere Sohn allezeit mit dem Vater, so muss es um so mehr befremden, dass dieser dem jüngeren Sohne sofort ein Prunkmahl giebt, ohne den älteren herbeizuholen oder dessen Ankunft von treuer Feldarbeit abzuwarten.

Musikanten und Chortänzer konnten doch herbeigeholt werden. Und gehört alles Eigentum des Vaters auch dem älteren Sohne, so muss es vollends befremden, dass diesem trotz langjähriger treuer Dienste nicht ein einziges Mal ein mehr als gewöhnliches Mahl gewährt, dass dagegen in seiner Abwesenheit dem untreu gewordenen jüngeren Sohne sofort bei der Rückkehr ein Prunkmahl veranstaltet wird. Solchen Gegensatz der Gnadenordnung gegen die Rechtsordnung kennt das Gleichnis nicht. Wohl steht auf der einen Seite die unter der Bedingung reuiger Rückkehr dem Sünder gewährte, also keine „bedingungslose“ Begnadigung. Aber auf der anderen Seite steht keineswegs eine rechtliche Anschauungsweise, nach welcher Gott alle Sünde mit Heilsvorenthaltung bestrafen müsste, ohne verzeihender Gnade Raum geben zu können. Hat jemals ein Pharisäer gegenüber der verzeihenden Gnade Gottes, von welcher ihm doch schon das Alte Testament Beispiele genug bot (gar nicht zu reden von Sünd- und Schuldopfern), solche überspannte Lehre vertreten?

Doch gehen wir in das Einzelne ein. Der jüngere Sohn erhält auf Wunsch sein Erbteil von dem Vater ausgehändigt und vergeudet es, heillos lebend, in fernem Lande. Da er dann bei einer Hungersnot auch als Sauhirt nicht einmal seinen Hunger stillen kann, kommt er zu sich selbst und beschliesst, zu seinem Vater zurückzukehren, um sich mit Bekenntnis seiner Versündigung als Lohnarbeiter anzubieten. Er will bekennen: *Πάτερ, ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιον σοῦ.* Die Umschreibung Gottes durch „Himmel“ geht doch hinaus über v. 7, wo *ἐν τῷ οὐρανῷ* gleichbedeutend sein wird mit v. 10 (vgl. Offbg. Joh. XVIII, 20 *οὐρανὲ καὶ οἱ ἅγιοι*). Sichtlich wird vermieden der Ausdruck *εἰς τὸν θεὸν καὶ ἐνώπιον σοῦ*, — weshalb anders als weil der Vater des Gleichnisses Gott bedeutet? Kann doch auch bei dem verlorenen Sohne von einer Versündigung gegen den menschlichen Vater, welche von der Versündigung gegen Gott durch heilloses Leben

verschieden wäre, kaum die Rede sein. Das Vermögen, welches der jüngere Sohn verprasst hat, war nicht mehr des Vaters Gut, wie Jülicher S. 348 sagt, ist auch dem D-Text fremd. Nur des älteren Sohnes Erbteil war von des Vaters Gut nicht getrennt (v. 31). Eine Schädigung der Ehre des Vaters durch das heillose Leben des jüngeren Sohnes wird wenigstens nicht hervorgehoben. Eine wesentliche Abweichung von den beiden vorhergehenden Gleichnissen ist es, dass wohl das Verlorene, das Schaf und das Geldstück, gesucht wird, aber nicht der Verlorene, welcher eben nicht herbeigeholt wird, sondern als Persönlichkeit durch eigene Entschliessung von selbst zurückkehrt. Ihn hat die äusserste Not beten gelehrt oder zur Sinnesänderung gebracht.

Den reuig zurückkehrenden Sohn sieht der Vater von fern, wird von Mitleid ergriffen, läuft auf ihn zu, fällt ihm um den Hals und küsst ihn. Keinen Augenblick bedenkt er sich, dem verlorenen Sohne zu verzeihen[1]). Offenbar setzt der Vater ohne weiteres Sinnesänderung voraus. Aber kann es für das gewöhnliche Leben irgend vorbildlich sein, dass der Vater dem Sohne, welcher ihn verlassen und in der Fremde den Becher sündlicher Lust geleert hat, bis ihn die äusserste Not zurücktrieb, sofort

---

[1]) Jülicher (II, 349) weist wohl treffend die Meinungen neuerer Erklärer ab, dass der Vater in sehnsüchtiger Erwartung der Rückkehr seines Sohnes täglich nach dem Wege ausgeschaut oder gar ohne Wissen des älteren Sohnes eine Reise zu dem jüngeren unternommen habe. Aber er selbst meint (II, 357), das liederliche Treiben des jüngeren Sohnes sei in der Heimat ruchbar geworden, so dass es dem älteren Sohne bekannt sein konnte (v. 30). „Allerdings würde man in diesem Fall wieder erwarten, dass der Vater, ähnlich dem Hirten 4 f., einen Versuch gemacht hätte, seinen Sohn zu retten, ihn herumzuholen von seinen bösen Wegen; ein kleiner Mangel in der Composition der Erzählung ist in diesem Punkte anzuerkennen.“ Ich finde darin eher eine Feinheit, dass wohl das verlorene Schaf aufgesucht wird, aber nicht der verlorene Sohn, welcher von selbst zur Sinnesänderung kommen soll.

prächtige Kleidung giebt und, ohne den treu gebliebenen Sohn nur herbeizurufen, ein Prunkmahl veranstaltet? Besser hätte er doch den jüngeren Sohn nicht aufnehmen können, wenn derselbe mit Ehren und grossen Erfolgen aus der Fremde zurückgekehrt wäre. Ergiebt sich aus der Ablehnung der rechtlichen Auffassungsweise, dass nur die geleistete Gerechtigkeit mit gebührendem Lohne vergolten werden dürfe, die Folgerung, dass die geleistete Ungerechtigkeit, sobald sie nur bereut wird, mit unverdientem Lohne, mit Überhäufung von Ehren und Wohlthaten zu bedenken sei? Begreiflich wird diese Darstellung nur daraus, dass sie die Übertragung höherer Freude über das wiedergefundene Verlorene als über das ohne Verlust und Wiederfinden Bewahrte von vernunftlosen Schafen auf Vernunftwesen ausführen, dass sie den Satz v. 7 bestätigen soll, dass im Himmel höhere Freude sein wird über einen den Sinn ändernden Sünder als über 99 Gerechte, welche keiner Sinnesänderung bedürfen.

Jülicher (II, 353) sagt: „Hier könnte die Parabel schliessen, wenn sie nur eine Parallele zu XV, 4—6 und 8 f. sein sollte." Das will sie aber nicht, schon weil sie das Suchen des Verlorenen auslässt. Und unverkennbar ist ihre Beziehung gerade auf v. 7, wo dieses Suchen nicht erwähnt wird. Ausgeführt ist v. 20—24 die himmlische Freude über einen den Sinn ändernden Sünder. Es fehlt noch die Ausführung, dass solche Freude höher ist als die über Gerechte, welche keiner Sinnesänderung bedürfen. Dieses Mehr konnte kaum an einer bei der Schafheerde unumgänglichen Mehrheit (99), sondern nur an einer Einheit, dem älteren Bruder, anschaulich gemacht werden. Der ältere Bruder kehrt von der Feldarbeit zurück, hört die Musik des Festmahls und vernimmt von einem Knechte, dass sein Vater es für den gesund zurückgekehrten Bruder veranstaltet hat. Bleibt man in dem gewöhnlichen Leben stehen, so kann man es dem älteren Bruder gar nicht verdenken, dass er zornig wird und zu dem Prunkmahle nicht

als ungeladener Gast eingehen will [1]). Dem Vater, welcher heraustritt und nun erst einladet, antwortet der ältere Sohn nicht mit Unrecht: „Siehe, so lange Jahre diene ich dir und niemals übertrat ich dein Gebot, und niemals gabst du mir einen Ziegenbock, damit ich mit meinen Freunden frühstückte. Aber deinem Sohne, welcher alles verzehrt hat mit Dirnen und kam, schlachtetest du das Mastkalb." Den Vorwurf unverdienter Zurücksetzung entkräftet die Antwort des Vaters, wenn wir über das gewöhnliche Leben nicht hinausgehen, keineswegs: „Du bist allezeit mit mir, und alles Meine ist dein. Froh aber musste man sein und sich freuen [2]), weil dieser dein Bruder tot war und wieder auflebte, verloren und gefunden ward." Wenn Vater und Sohn in voller Gütergemeinschaft zusammenleben, wird bei einem unerwarteten freudigen Ereignis doch kein menschlicher Vater den für ihn arbeitenden Sohn ausser Acht lassen, vielmehr den noch niemals aussergewöhnlich Bedachten vor allen Anderen zu einem Freudenmahle zu allererst herbeiholen.

Jülicher (II, 387 f.) findet freilich in der Antwort des Vaters an den älteren Sohn wirklich eine Zurückweisung des Vorwurfs und erklärt: „Dir, dem Mitbesitzer, eine besondere Schenkung zu machen hatte ich ja gar kein Recht wie auch keinen Anlass." Nicht einmal die Geburtstage des älteren Sohnes sollen dem Vater zu irgend etwas Besonderem Anlass gegeben haben?

Will man also nicht unbillige Bevorzugung und Zurücksetzung gutgeheissen wissen, so darf man in dem gewöhnlichen Leben keineswegs stehen bleiben und hat den Zweck des Gleichnisses höher zu suchen. Schon in dem

---

1) Dass der ältere Bruder „den äusserlich schon wieder hergestellten [nein: in Prachtkleidung gefeierten] Bruder grollenden Herzens gar nicht sehen will", ist keine zutreffende Erklärung Jülicher's (II, 355).

2) Nicht: solltest du sein und dich freuen, wie Jülicher (II, 357 f.) mit Recht gegen die meisten Exegeten ausführt.

ersten Gleichnisse (v. 7) können die Gerechten, welche keiner Sinnesänderung bedürfen, nur aus der Meinung des ungläubigen Judentums verstanden werden. Vermeintlich Gesunde, welche eines Arztes nicht bedürfen, sind nun einmal nicht Sünder, welche zu berufen Jesus kam (Mt. IX, 12. 13; Mc. II, 17; Luc. V, 31. 32). Und was der ältere Sohn Luc. XV, 31 sagt, dass er so lange Zeit dem Vater gedient und dessen Gebot niemals übertreten hat, zeichnet unverkennbar das Bewusstsein des Judentums, so lange Zeit dem wahren Gotte gedient zu haben, leider umsonst, ohne das ersehnte Reich erhalten zu haben. Zwar erwidert der Vater: „Kind [was in D fehlt], du bist allezeit mit mir, und alles Meine ist dein.“ Aber das jüdische Volk war ja immer das auserwählte Volk Gottes gewesen, und davon, dass es durch Tötung des Gottessohnes solchen Vorzug verloren hatte, konnte hier, wo es sich nicht um den Erlöser, sondern um die Unerlösten und die Erlösten, um die des Reiches Gottes nicht Gewürdigten und die desselben Gewürdigten handelt, sehr wohl abgesehen werden.

Dass der jüngere Sohn, welcher das Vaterhaus verlässt, sein Erbteil in Sünden verbringt, aber reuig in das Vaterhaus zurückkehrt und mit Jubel aufgenommen wird, das Heidentum darstellt, welches das religiöse Erbteil sündhaft vergeudet hat, aber in dem Christentum reuig zu dem gemeinsamen Vater der Menschheit (Röm. III, 29) zurückkehrt und den Preis erhält, welcher den Neid des selbstgerechten Judentums erregt, wird vollkommen bestätigt durch das alte Hebräer-Evangelium (p. 16, 29—35 meiner 2. Ausgabe), welches freilich auch Jülicher (II, 484 f.) weit entfernt ist mit Hieronymus und „Epigonen“ (wie Unsereiner) als das hebräische Matthäus-Evangelium anzuerkennen. Da vertraut der gemeinsame Herr, welcher offenbar Gott darstellt, drei Knechten nicht mehr oder weniger, wie in dem kanonischen Matthäus-Evangelium XXV, 14—30, sondern gleichmässig je ein Ta-

lent an. Bei seiner Wiederkunft (zum Gericht) hat der eine Knecht (das christgläubige Judentum) das Talent vermehrt und wird angenommen, der zweite (das christungläubige Judentum) das Talent verborgen (vergraben) und wird getadelt, der dritte, welcher die Habe mit Dirnen und Flötenspielerinnen verzehrt hat (*τὸν μὲν καταφαγόντα τὴν ὕπαρξιν μετὰ πορνῶν καὶ αὐλητρίδων*), offenbar das verkommene Heidentum, in dem Gefängnis eingeschlossen. In dem rein judenchristlichen Evangelium wird der liederliche Heide durch Gefängnis gestraft, in dem paulinischen Evangelium als reuiger Sünder mit höchster Gnade bedacht, was den Juden[1]) verdriesst.

Wenn man nicht auf den für das älteste Christentum so wichtigen Unterschied der Juden und der gläubigen Heiden achtet, wird man auch mit dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge Mt. XX, 1—16 nicht ins Reine kommen. Bleibt man in dem gewöhnlichen Leben stehen, so wird das peinlich strenge Recht zur höchsten Unbilligkeit gegen die älteren Arbeiter. Die Unterscheidung von zweierlei Heilswegen, einem eigenen Werkverdienstes, einem göttlicher Begnadigung, ist nur eine verzweifelte Nothülfe. Ähnlich steht es mit dem Gleichnis von dem hochzeitlichen Mahle Mt. XXII, 1—14, wo man jetzt zu einer Zerreissung in zwei Gleichnisse gekommen ist. Dagegen verweise ich auf meine anfangs erwähnte Darlegung.

Die Deutung des älteren Sohnes auf das Judentum liegt so nahe, dass sie schon bei Marcion, wenn er dieses Gleichnis vorgefunden hat, als der Beweggrund zu dessen Beseitigung anzusehen ist. Der Gott des Christentums durfte ja bei Marcion nicht vollste Gemeinschaft mit dem Judentum anerkennen, wie es nach jener Deutung v. 31 geschieht.

---

[1]) So lange er noch ausserhalb des Jubelfestes (des christlichen Heils) bleibt, zu welchem auch ihm der Eintritt noch freisteht.

XX.

Die Stromateis des Clemens Alexandrinus und ihr Verhältnis zum Protreptikos und Pädagogos.

Von

Cand. theol. **Carl Heussi** in Leipzig.

§ 1. Die herkömmliche Anschauung von dem Zweck der Stromateis und ihrem Verhältnis zum Protreptikos und Pädagogos und die Hypothese von E. de Faye.

Nach der hergebrachten Meinung bilden unter den erhaltenen Schriften des Clemens Alexandrinus die drei grössten, der Protreptikos, der Pädagogos und die Stromateis, ein zusammenhängendes Werk, das den stufenweise sich vollziehenden religiösen und sittlichen Entwickelungsgang des Christen beschreibt: vom Heiden zum Christen, vom Christen zum „Gnostiker". Diese Auffassung scheint durch eigene Äusserungen des Clemens gesichert zu sein. Zwar lässt der Protreptikos noch nichts davon ahnen, dass er nur das erste Glied einer langen Reihe von Ausführungen ist. Aber der Pädagogos beginnt mit einem weit ausblickenden Plan (Päd. I, 1 f.)[1]), aus dem wir entnehmen, dass der *λόγος*, der als *προτρεπτικός* die Leser vom Heidentum zum Christentum bekehrt hat, sie nun als *παιδαγωγός* zur rechten Sittlichkeit erziehen will, um ihnen dann später — also doch wohl in einem dritten Werke — als *διδάσκαλος* die Gnosis zu übermitteln (vgl. auch Strom. VI, 1).

---

[1]) Clemens citire ich nach der Ausgabe von G. Dindorf, Oxford 1869, und zwar nach Büchern und Paragraphen.



Man hat nun fast durchweg die Stromata unter dem Gesichtswinkel betrachtet, dass sie jenes nach dem Protreptikos und Pädagogos zu erwartende Werk bilden. Freilich konnte es nicht unbemerkt bleiben, dass sich die Stromateis nicht ohne jeden Anstoss in dieses Schema der Betrachtung fügen lassen; vor allem musste es auffallen, dass sie „überall in den Ton der Propädeutik zurückfallen“ und neben den esoterischen Bestandteilen auch ganz ausgesprochen exoterische enthalten[1]). Indessen suchte man sich mit dieser Thatsache, so gut es ging, abzufinden und hielt im Übrigen an der Auffassung fest, dass die Stromateis das dritte und abschliessende Werk zum Protreptikos und Pädagogos bilden.

Diese Auffassung ist nun aber neuerdings von de Faye in seinem vortrefflichen Buch über Clemens Alexandrinus bestritten worden[2]). Gestützt auf eine genaue Analyse der Schriften des Clemens, sucht de Faye den Nachweis zu führen, dass die Stromata nicht das nach dem Protreptikos und Pädagogos zu erwartende dritte Werk sind, sondern nur die Prolegomena zu diesem dritten Werke.

Schon der Titel *Στρωματεῖς*, führt de Faye aus, muss befremden; er steht in gar keiner Beziehung zu den Titeln *Προτρεπτικός* und *Παιδαγωγός*, und wir erwarten nach den Andeutungen des Clemens[3]) vielmehr den Titel *Διδάσκαλος*. Auffallend ist auch der (mit dem Titel zusammenhängende) von den beiden anderen Werken gänzlich abweichende litterarische Charakter des Werkes. Und nun vollends

---

[1]) Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, III, 1884, S. 108 f. Vgl. auch Bonwetsch, Art. „Clemens von Alexandrien“ in Herzog's und Hauck's Real-Encykl.[3] IV, 157; Jülicher, Art. „Clemens Alexandrinus“ in Pauly's und Wissowa's Real-Encykl. IV, 12.

[2]) Eugène de Faye, Clément d'Alexandrie. Paris 1898. Vgl. bes. S. 78—111. 255—261.

[3]) Päd. I, 3; II, 76; III, 87. 97.

der Inhalt! Die Stromateis bieten ja gar nicht, was man nach Päd. I, 1 f. von dem in Aussicht genommenen dritten Werk erwartet, nämlich eine principielle Dogmatik und Ethik. Ja noch mehr: sie verweisen an mehreren Stellen (s. unten S. 489) auf ein weiteres Werk, und was über den Inhalt dieses weiteren Werkes gesagt wird, zeigt, dass dies erst der Didaskalos werden sollte. Den Hauptbeweis für seine These aber führt de Faye indirect, indem er eine bestechende Anschauung vom Zweck und von der Entstehung der Stromata vorträgt.

Zur Darstellung seines dogmatischen und ethischen Systems brauchte Clemens in noch weit höherem Grade als im Protreptikos und im Pädagogos die Philosophie. Aber ein nicht geringer Teil der alexandrinischen Gemeinde stand nach den Erfahrungen, die man mit den häretischen Gnostikern gemacht hatte, in rigoristischer Welt- und Culturverneinung jeder Verwendung der Philosophie, ja sogar jeder litterarischen Thätigkeit mit äusserstem Misstrauen gegenüber. Erst nach Abschluss des Pädagogos kommt Clemens die Schwierigkeit, die in diesen Verhältnissen lag, völlig zum Bewusstsein. Bevor er den Didaskalos in Angriff nimmt, sieht er sich genötigt, diesen Leuten gegenüber, mit denen er doch nicht brechen will, sich das Recht zu seinem wissenschaftlichen, philosophischen Werke erst zu erkämpfen. Das ist der Hauptzweck der Stromateis. Die Aufgabe war höchst schwierig und misslich; nur mit grösster Vorsicht macht sich Clemens an sie heran. Er wählt einen Titel und eine Litteraturgattung, die es ihm möglich machen, seine Gedanken mit einem nur für wenige auserwählte Leser durchdringbaren Schleier zu verhüllen, und die vortrefflich für ein Werk passen, das nur eine Art Einleitung zu einem folgenden sein soll.

Indessen, der Nachweis der Notwendigkeit der griechischen Philosophie und Cultur ist nicht der einzige Zweck der Stromateis. Clemens ist zugleich bemüht, den Leser,

der nur die schlichte Moral des Pädagogos kennen gelernt hat, für die höhere Stufe des christlichen perfectus heranzubilden, zu der er im Didaskalos dann endgültig geführt werden soll. Beides zusammen bildet den Hauptinhalt der Stromateis; auf alle Fälle handelt dieses Werk überhaupt nur von zwei Dingen, von der Rechtfertigung der Philosophie und von der Charakteristik des Gnostikers, des ethischen Idealbildes[1]). Dass Clemens in den Stromateis noch von zahlreichen anderen Dingen handelt, ist im Wesentlichen seinem schriftstellerischen Ungeschick zuzuschreiben. Ursprünglich hatte er über alle diese Dinge gar nicht schreiben wollen. Er dachte anfänglich sogar mit einem einzigen Buche auszukommen (Strom. IV, 1). Aber der Stoff wächst ihm unter der Hand ins Unermessliche. Oft durch rein zufällige Anlässe lässt er sich zu immer neuen Abschweifungen und Wiederholungen verleiten, eigentlich ohne es zu wollen. So kommt er bei der Behandlung des Gnostikers auf *ἐπιθυμία* und *ἡδονή* zu sprechen; das veranlasst ihn zu Ausführungen über die Ehe, und bevor er sich besinnt, hat er ein ganzes Buch (Strom. III) darüber geschrieben. Infolge dieser geringen schriftstellerischen Disciplin muss er die Abfassung des Didaskalos immer weiter hinausschieben und bleibt schliesslich in den Stromateis stecken, ohne sie zum Abschluss gebracht zu haben.

§ 2. Widerlegung der Hypothese de Faye's.

Ich halte diese Ausführungen de Faye's, die ich hier nur in ihren äussersten Umrissen skizzirt habe, für sehr wertvoll. Schon das ist ein Verdienst, dass de Faye, bevor er über Clemens schreibt, in so umsichtiger und gründlicher Weise den eigentümlichen Charakter der clementinischen Schriften zu ergründen sucht. Aber auch

[1]) Vgl. de Faye, S. 108.

das Ergebnis seiner Untersuchung verdient eingehend erwogen zu werden. Ohne Zweifel hat er es in vorzüglicher Weise verstanden, durch seine Gesamtauffassung und durch zahlreiche feine Beobachtungen die Stromata in eine höchst überraschende und interessante Beleuchtung zu rücken.

Indessen bin ich der Meinung, dass man von der Auffassung de Faye's zwar ausserordentlich viel lernen, dass man sie aber nicht ohne starke Einschränkungen annehmen kann. Vor Allem seine Beurteilung der Entstehung und des Zwecks der Stromata wird dem Thatbestand kaum gerecht.

a) Wir fassen zunächst die exegetische Begründung ins Auge, die de Faye seiner Auffassung giebt. Er findet die Meinung, dass die fünf ersten Bücher der Stromateis lediglich den Zweck haben, auf den Empfang der Gnosis vorzubereiten und nicht schon selbst die Gnosis zu übermitteln, von Clemens selber ausdrücklich bestätigt in dem Satze: „*ταῦτα γνωστικῆς ἀσκήσεως προγυμνάσματα*“ (Strom. IV, 132)[1]). Ich halte es aber für völlig ausgeschlossen, dass dieses „*ταῦτα*“ auf den Gesamtinhalt der ersten fünf Stromateis hinweisen könnte; es bezieht sich vielmehr auf den Inhalt von Strom. IV, 131. Hier hat Clemens einige Stellen aus dem 2. Korintherbriefe citirt, die von Bewährung *ἐν θλίψεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν στενοχωρίοις* handeln; das fasst er dann zu Beginn von § 132 mit dem Satze zusammen: „*ταῦτα γνωστικῆς ἀσκήσεως προγυμνάσματα.*“

Einige weitere Stellen der Stromata glaubt de Faye als indirecte Stützen seiner These verwerten zu können[2]). Aus seiner Anschauung von der vorbereitenden Aufgabe der Stromateis zieht er nämlich die Folgerung, dass man in der Ethik des Clemens nicht zwei, sondern drei Stufen der sittlichen Vollkommenheit zu unterscheiden habe: die

---

[1]) De Faye, S. 95[1]. 258 f.

[2]) De Faye, S. 257—260. Die Stellen sind angeführt S. 256[2].

für die Christen gewöhnlichen Schlages bestimmte Ethik des Pädagogos, die ideale Ethik des Didaskalos, welche das ethische Ideal des „Gnostikers" zeichnet, und die beide mit einander verbindende Ethik der Stromateis, die „discipline gnostique", das ist „une discipline à l'usage des chrétiens qu'on pourrait appeler des candidats au gnosticisme véritable". Soweit diese Behauptung die Ethik des Clemens berührt, werde ich sie weiter unten genauer auf ihre Haltbarkeit zu prüfen haben; hier handelt es sich nur um die Frage nach ihrer exegetischen Begründung. Denn liesse sich diese Dreiteilung der Ethik exegetisch begründen, so bedeutete das naturgemäss eine indirecte Begründung der Behauptung, dass die Stromata lediglich als die vorbereitenden Prolegomena zum Didaskalos anzusehen seien. Ich vermag aber nicht zu sehen, dass die von de Faye herangezogenen Stellen wirklich das besagen, was de Faye in ihnen ausgesprochen findet. Wir lesen

Strom. IV, 53: *ὁ μὲν οὖν πρῶτος βαθμὸς τῆς σωτηρίας* (so liest Potter) *ἡ μετὰ φόβου διδασκαλία, δεύτερος δὲ ἡ ἐλπὶς δι' ἣν ἐφιέμεθα τῶν βελτίστων, τελειοῖ δὲ ἡ ἀγάπη, ὡς προσῆκόν ἐστι, γνωστικῶς ἤδη παιδεύουσα.*

De Faye bezieht das erste Glied auf den Pädagogos, der es mit den Christen auf der Stufe der *πίστις* zu thun hat, für die die Begriffe *πίστις* und *φόβος* charakteristisch sind (vgl. *ἡ μετὰ φόβου διδασκαλία*); das zweite Glied bezieht er dann auf die Stromata, die ja nach seiner Theorie die Aufgabe haben, die Pistiker zur Reife für die Gnosis zu erziehen (vgl. *ἐφιέμεθα*); das dritte Glied auf den Didaskalos. Indessen lässt sich diese Interpretation nicht halten; nur scheinbar ist an dieser Stelle von drei Stufen die Rede, der Vergleich mit allen ähnlichen Stellen der Stromateis und eine scharfe Fassung des Begriffs *βαθμός* zerstören diesen Schein sofort. Nicht anders steht es mit der zweiten von de Faye herangezogenen Stelle,

Strom. VII, 57: *καί μοι δοκεῖ πρώτη τις εἶναι με-*

ταβολὴ σωτήριος ἡ ἐξ ἐθνῶν εἰς πίστιν, δευτέρα ἡ ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν, ἡ δὲ εἰς ἀγάπην περαιουμένη.

Ich werde weiter unten in anderem Zusammenhange erörtern, wie man diese beiden Stellen zu interpretiren hat, und werde dort beweisen, was ich einstweilen nur behaupten kann, dass sich de Faye's Deutung der beiden Stellen nicht durchführen lässt, und dass man sie zur Begründung der Anschauung de Faye's vom Zweck der Stromateis nicht verwenden kann.

Damit ist nun freilich diese Anschauung selbst noch längst nicht als unhaltbar erwiesen; es wäre ja an sich nicht völlig unmöglich — wenn auch freilich nicht sehr wahrscheinlich —, dass der Verfasser der Stromateis, der es liebt, seine Leser raten zu lassen, sich an keiner Stelle seines Werkes über dessen Zweck deutlich geäussert hätte. Jedenfalls bedarf es noch stärkerer Einwände, um die Hypothese de Faye's zu entwurzeln.

b) Auch der zweite Einwand, den ich erhebe, ist noch nicht entscheidend, da er bis zu einem gewissen Grade auf einem Geschmacksurteil beruht, für dessen Richtigkeit sich kein exacter Beweis erbringen lässt. Mir erscheint es nämlich bedenklich, dass de Faye das schriftstellerische Ungeschick des Clemens ausserordentlich hoch anschlagen muss, um seine Auffassung der Stromateis durchführen zu können. Nun will ich selbstverständlich nicht leugnen, dass sich Clemens in den Stromateis des Öfteren sehr gehen lässt. Clemens hat das gelegentlich selbst empfunden und ausgesprochen, so am Schluss des dritten Buches: *ἀλλὰ γὰρ πέρα τοῦ δέοντος ἡ πρὸς τοὺς ψευδωνύμους τῆς γνώσεως ὑποκριτὰς ἀναγκαία γενομένη ἀντιλογία εἰς μακρὸν ἀπήγαγεν ἡμᾶς καὶ ἐξέτεινε τὸν λόγον* (Strom. III, 110). Aber man muss sich hier vor Übertreibungen hüten. Was hat denn Clemens an dieser Stelle als Abschweifung empfunden? Doch wohl dies, dass er so lange bei dem einen Gegenstande geblieben ist, nicht aber, dass er überhaupt über ihn ge-

schrieben hat. Ich glaube, man unterschätzt den Schriftsteller Clemens, wenn man meint, er habe den eigentlichen Zweck seiner Stromata immer wieder dermassen aus den Augen verloren, dass er es fertig bringen konnte, Hunderte von Seiten über Dinge zu schreiben, die gar nicht zu seinem Programm gehörten. Denn hätte de Faye mit seiner Auffassung Recht, dann beginge Clemens doch ganz unglaubliche Nachlässigkeiten und Ungeschicklichkeiten, wenn er z. B. des Öfteren die griechischen Philosophen anredet[1]), obwohl sein Buch gar nicht für diese bestimmt ist, oder wenn er in einem Werke, das die „Ethik für Vorgerücktere" enthält (vgl. oben S. 470), ein ganzes Buch über die Ehe schreibt, das sich an Jedermann, also auch an die Pistiker, wendet[2]). Für mich beweisen diese Dinge nicht die schriftstellerische Unfähigkeit des Clemens, sondern nur, dass sich die Stromateis zu der Theorie, die de Faye über ihren Zweck aufgestellt hat, spröde verhalten. Indessen ist, wie ich schon oben betont habe, das Urteil über das schriftstellerische Talent des Clemens bis zu einem gewissen Grade ein Geschmacksurteil, und es ist bekannt, dass über die Schriftstellerei des Clemens seit Lessing nicht selten sehr absprechend geurteilt worden ist[3]); dagegen finden Andere, dass der Pädagogos und besonders der Protreptikos von einem sehr anerkennenswerten schriftstellerischen Geschick zeugen,

---

[1]) Str. II, 2; IV, 1; VI—VII (de Faye, S. 96 f.).

[2]) De Faye, S. 258². 93.

[3]) Lessing, Sämtliche Schriften, herausg. von K. Lachmann und W. v. Maltzahn, XI, 2, S. 212 (in den sogenannten Briefen an den Herrn Dr. Walch): „Ich bin wirklich sehr erfreut, über den Clemens hinweg zu sein. Ich kenne keinen salebrosern Scribenten, der mehr Schlupfwinkel für Zänker gewährt, als ihn. Besonders sind seine Stromata ein so buntscheckiges, desultorisches Werk, dass man selten eine Seite lang gewiss bleibt, mit ihm auf einer Bahn zu wandeln." Auf diese Stelle bei L. verweist G. Krüger, Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten, Nachträge, 1897, S. 21.

weshalb man schwerlich das Recht hat, die auffallende Anlage der Stromata aus der Unbeholfenheit des Clemens zu erklären[1]). Es steht nicht so, dass Clemens, von der ungeheuren Menge des zu bewältigenden Stoffes erdrückt, nicht im Stande gewesen ist, seinen Grundgedanken einheitlich durchzuführen, ihm alles Andere unterzuordnen und sein eigentliches Programm immer im Auge zu behalten; solche Äusserungen wie z. B. Strom. VI, 2 weisen auf eine ganz andere Entstehung der Stromata hin; danach hat Clemens ganz zwanglos die Dinge niedergeschrieben, wie sie ihm gerade in den Sinn kamen. Ich finde, dass zu einer gerechten Würdigung der geistigen Bedeutung des Clemens de Faye selbst das Allermeiste beigetragen hat; zum Beweise erinnere ich an die besonnene und zurückhaltende Art, mit der er in der Litteraturübersicht am Schluss seines schönen Buches die philologischen Untersuchungen über die Quellen des Clemens behandelt. Vermutlich hätte de Faye die schriftstellerischen Schwächen des Clemens nicht so stark herausgekehrt und übertrieben, wenn ihn seine Hypothese nicht dazu verleitet hätte.

c) Aber de Faye zieht zur Erklärung der auffallenden Anlage der Stromateis nicht nur die schriftstellerische Ungeschicklichkeit des Clemens heran, sondern er sucht dies Werk auch aus einer bestimmten geschichtlichen Situation heraus begreiflich zu machen. Clemens hat den Protreptikos und den Pädagogos vollendet, und dem ursprünglichen Plane (Päd. I, 1 f.) gemäss müsste er nun eigentlich den Didaskalos folgen lassen; statt dessen schiebt er aber die Abfassung des Didaskalos einstweilen noch hinaus und schreibt als Prolegomena die Stromateis, in denen wir also nur ein vorbereitendes Werk zu sehen haben. — Die selbstverständliche Voraussetzung für diese Construction ist natürlich die, dass Clemens die Stromata

[1]) Vgl. Franz Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur (Historische Zeitschrift XLVIII, N. F. XII, S. 417—472), S. 462 f.

wirklich erst nach dem Protreptikos und Pädagogos geschrieben hat. Das ist auch die gewöhnliche Anschauung, der de Faye ohne Weiteres gefolgt ist. Es ist aber klar, dass seine Hypothese über die Entstehung und den Zweck der Stromateis nur so lange möglich ist, als jene Voraussetzung unangefochten bleibt, dass Clemens Strom. I f. wirklich erst nach dem Pädagogos geschrieben hat. Nun lässt sich aber mit ziemlicher Sicherheit nachweisen, dass die erste Hälfte der Stromateis schon vor dem (Protreptikos und) Pädagogos geschrieben worden ist[1]).

Clemens verweist nämlich Päd. II, 94 bei der Besprechung der Ehe auf seine ausführliche Erörterung *περὶ ἐγκρατείας: καθόλου μὲν οὖν εἰ* (Lesart Wendland's statt *ἢ*) *γαμητέον ἢ γάμου εἰς τὸ παντελὲς καθαρευτέον — ἔχεται γὰρ ζητήσεως καὶ τοῦτο — ἐν τῷ περὶ ἐγκρατείας ἡμῖν δεδήλωται.* Das mit diesen Worten umschriebene Problem finden wir nun Strom. II, 137 (*ζητοῦμεν δὲ εἰ γαμητέον κτλ.*) behandelt, innerhalb einer langen Erörterung über die *ἐγκράτεια*, die von Strom. II, 103 bis ins IV. Buch hinein reicht. Ebenso bezieht sich die Verweisung Päd. II, 52 (*διειλήφαμεν δὲ βαθυτέρῳ λόγῳ κτλ.*) auf Strom. III. Schliesslich finden wir Päd. III, 41 (*ὅπως μὲν οὖν συμβιωτέον ἀνδρὶ τὴν γυναῖκα . . . ἐν τῷ γαμικῷ διέξιμεν λόγῳ*) einen Hinweis auf die Ausführungen Strom. II, 137. 146; IV, 59—65. 125—129[2]). Die antike Manier zu ci-

---

[1]) Diesen Nachweis hat Paul Wendland geführt (Theol. Litt.-Ztg., 1898, 653), aber, wie es scheint, ohne zu bemerken, dass damit die Hypothese de Faye's über den Didaskalos und den Zweck der Stromata hinfällig wird; vielmehr bezeichnet er diese Hypothese a. a. O. Sp. 654 ausdrücklich als annehmbar; vgl. auch Wendland, Christentum und Hellenismus in ihren litterarischen Beziehungen (Neue Jahrbücher für das classische Altertum, Geschichte u. deutsche Litteratur u. für Pädagogik, 1902, V, S. 1—19), S. 14. — Ich schliesse mich oben auf S. 474—475 Mitte an die genannten Ausführungen Wendland's an.

[2]) Dass übrigens schon ältere Gelehrte den *λόγος γαμικός* und

tiren lässt es ausser Zweifel, dass Clemens an den genannten Stellen im Pädagogos nicht auf selbständige Werke *περὶ ἐγκρατείας* u. s. w. verweist, sondern auf die betreffenden Darlegungen in den Stromata. Die Präterita an den beiden ersten Stellen (*δεδήλωται, διειλήφαμεν*) und das Futurum an der dritten Stelle (*διέξιμεν*) aber beweisen, dass Clemens einen Teil der Stromata vor dem Pädagogos geschrieben haben muss.

Diese Vermutung lässt sich durch innere Gründe — die allein natürlich nichts besagen würden — noch verstärken. Es ist doch merkwürdig, dass der Protreptikos und der Pädagogos nur in den späteren Partien der Stromata erwähnt werden (Strom. VI, 1; VII, 22). Besonders vermisst man in den Ausführungen, mit denen Clemens die Stromata eröffnet, einen Hinweis auf die beiden anderen Werke, zumal da Clemens es sonst liebt, durch Zurückverweisungen die einzelnen Bücher mit einander zu verbinden [1]). Es wäre ja freilich an sich möglich, dass in dem verlorenen Anfange der Stromata ein solcher Hinweis auf den Protreptikos und den Pädagogos gestanden hat; indessen ist das nicht sehr wahrscheinlich, da Clemens in Strom. I, § 1 nur ganz allgemein von der Berechtigung einer schriftlichen Verkündigung der Wahrheit spricht [2]) und erst mit § 4 näher auf den Zweck

---

den *λόγος περὶ ἐγκρατείας* in Strom. III gesucht haben, verzeichnet Aug. Ferd. Daehne, De *γνώσει* Clementis Alex., 1831, S. 68 f.

[1]) Vgl. Päd. I, 1; Strom. I, 182; II, 1. 147; III, 110; IV, 1; V, 1. 10. 95. 141; VI, 1; VII, 22. 111.

[2]) Es wäre schändlich, führt Clemens hier aus, wollte man die gottlose Schriftstellerei eines Theopompos und Timäos, eines Epikur, Hipponax und Archilochos dulden, den aber, der die Wahrheit verkündigt, verhindern, *τοῖς ὕστερον ἀνθρώποις ὠφέλειαν ἀπολιπεῖν.* Dem gleichen Zweck, nämlich dem Nachweis der Berechtigung, die *ἀλήθεια* schriftlich aufzuzeichnen, diente auch das Citat aus dem Past. Herm. (Vis. V, 5), das der in unserer Stromata-Ausgabe mit § 1 bezeichneten Ausführung unmittelbar voranging, und dessen letzte Worte jetzt den Anfang der Stromata bilden. Vor diesem wahrscheinlich

seiner Schriftstellerei zu sprechen kommt. In § 4 aber, wo ein Hinweis auf den Protreptikos und den Pädagogos ausserordentlich nahe gelegen hätte, wird nichts dergleichen erwähnt. Clemens fasst hier nämlich den Zweck seiner Schriftstellerei in folgendem Worte zusammen: *συμβάλλεται* [scil. die litterarische Übermittelung der Wahrheit, als Seitenstück zur mündlichen; vgl. Dindorf II, S. 5, Z. 15] *γοῦν τὰ μέγιστα τῷ περιτυχόντι κατὰ τὴν θείαν πρόνοιαν, ἀρχὴν πίστεως, πολιτείας προθυμίαν, ὁρμὴν τὴν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν, κίνησιν ζητητικήν, ἴχνος γνώσεως, συνελόντι εἰπεῖν ἀφορμὰς δίδωσι σωτηρίας* (Strom. I, 4). Wenn wir diese Stelle in ihrem Zusammenhange lesen, können wir sie nur so verstehen, als sollten die Stromata alle jene grossen Dinge, die Clemens aufzählt, in den Lesern wirken, ihnen also auch *ἀρχὴν πίστεως* und *πολιτείας προθυμίαν* verschaffen, d. h. mit anderen Worten: die Aufgabe des Protreptikos und Pädagogos erfüllen. Da Clemens mit keiner Silbe darauf hindeutet, dass das *συμβάλλεσθαι ἀρχὴν πίστεως καὶ πολιτείας προθυμίαν* die Aufgabe des Protreptikos und des Pädagogos sei, steht der Vermutung nichts im Wege — bestimmter will ich es nicht behauptet haben —, dass Clemens, als er seine Stromata zu schreiben anfing, den Protreptikos und Pädagogos weder geschrieben noch auch nur geplant hatte und ursprünglich den Stromateis die Aufgabe zuwies, die Leser nicht nur zur Gnosis zu führen, sondern auch *ἀρχὴν πίστεως* und *πολιτείας προθυμίαν* in ihnen zu wirken. In der That weist Clemens gleich darauf (Strom. I, 5) auf die Unerlässlichkeit strengster Moral hin, die in gleicher Weise vom Leser wie vom Schriftsteller zu fordern sei; beide sollen sich mit demselben Ernste prüfen, mit dem sich der Christ vor der Eucharistie zu prüfen hat, wollen sie sich nicht ins Verderben stürzen; ihr Gewissen muss ihnen sagen, ob

---

längeren Citat hat schwerlich noch sehr viel gestanden; vermutlich ist ein einziges Blatt verloren gegangen.

sie würdig sind oder nicht; ein gutes Gewissen aber beruht auf einem ὀρθὸς βίος: auch hier erwartet man eigentlich einen Hinweis auf den Pädagogos, ähnlich etwa wie Strom. VI, 1; ist es doch gerade die Hauptaufgabe des Pädagogos, die Leser zum βίος ὀρθός anzuleiten, Wenn Clemens hier trotzdem nicht auf den Pädagogos zurückverweist, so ist damit freilich noch längst nicht bewiesen, dass er ihn noch gar nicht geschrieben hatte; wohl aber ist dies als möglich erwiesen.

Danach würden wir von der Entstehung der erhaltenen drei Hauptwerke des Clemens folgendes Bild gewinnen: Clemens hat die Themata, die wir jetzt im Protreptikos und im Pädagogos behandelt finden, ursprünglich mit in den Stromateis behandeln wollen (vgl. ἀρχὴν πίστεως und πολιτείας προθυμίαν Strom. I, 4) und sein Werk mit der Niederschrift von Strom. I f. begonnen; während der Ausarbeitung der Stromata aber entstand in ihm der Plan, die σωτηρία den Lesern noch weit sicherer zu zeigen und noch weit gründlicher und eingehender die ἀρχὴ πίστεως und den ὀρθὸς βίος in mehreren, den Stufen der religiösen und sittlichen Entwickelung entsprechenden Werken zu schildern. Er unterbrach also an irgend einem Punkte die Ausarbeitung der Stromateis durch Abfassung des Protreptikos und des Pädagogos. Wir können auch noch feststellen, an welchem Punkte dies vermutlich geschehen ist. Die oben auf S. 474 von mir herangezogenen Nachweise Wendland's führen etwa auf das IV. Buch. Doch zeigt das IV. Buch selbst noch nirgends sichere Spuren davon, dass Clemens den Protreptikos und den Pädagogos schon geschrieben hatte. Bei oberflächlichem Zusehen könnte man zwar in dem Satze: „οὐ γὰρ ἐν γαστρὸς βορᾷ τὸ χρηστὸν εἶναι διειλήφαμεν" (Strom. IV, 146) einen Hinweis auf Päd. II, 1 erblicken, wo Folgendes zu lesen ist: „οἱ μὲν δὴ ἄλλοι ἄνθρωποι ζῶσιν, ἵνα ἐσθίωσιν . . . ἡμῖν δὲ ὁ παιδαγωγὸς ἐσθίειν παραγγέλλει, ἵνα ζῶμεν." Wie indessen der Fortgang der aus Strom. IV, 146 angeführten

Stelle zeigt (*οὐδὲ μὴν γάμος κτλ.*), verweist Clemens mit dem *διειλήφαμεν* auf die Ausführungen Strom. II, 103—126. — Eher könnte man noch Strom. IV, 154 auf Päd. I, 1 f. beziehen: „*δύο δὲ καὶ τρόποι τῆς ἐπανορθώσεως, ὁ μὲν διδασκαλικός, ὁ δὲ κολαστικός, ὃν καὶ παιδευτικὸν εἰρήκαμεν· ἰστέον μέντοι τοὺς μετὰ τὸ λουτρὸν τοῖς ἁμαρτήμασι περιπίπτοντας τούτους εἶναι τοὺς παιδευομένους.*“ Dass Clemens hier das Wort *παιδευτικός* anwendet und nicht *παιδαγωγός*, wie es Päd. I, 1 f. durchweg heisst, würde noch nicht gegen die Beziehung des *εἰρήκαμεν* auf Päd. I, 1 f. sprechen, denn Clemens gebraucht beide Ausdrücke promiscue[1]). Indessen, weit besser als auf Päd. I, 1 f. kann man das *εἰρήκαμεν* auf Strom. I, 168 beziehen: *κόλασις δὲ οὖσα διόρθωσίς ἐστι ψυχῆς. ἔστι δὲ ὡς ἔπος εἰπεῖν τῷ Μωϋσεῖ ἡ πᾶσα ἀγωγὴ παιδευτικὴ μὲν τῶν οἵων τε γενέσθαι καλῶν κἀγαθῶν ἀνδρῶν.* — Findet sich also im IV. Buch der Stromata noch kein sicheres Zeichen dafür, dass Clemens den Protreptikos und Pädagogos bereits geschrieben hatte, als er Strom. IV schrieb, so lässt sich andererseits zeigen, dass der Pädagogos vor dem V. Buch der Stromata geschrieben sein muss; Päd. II, 117 „*τοῦτο δὲ εἰ καὶ αἰνίττεταί τι, ἐν ἄλλοις δηλωθήσεται*“ bezieht sich nämlich auf Strom. V, 55. Diese Beobachtungen führen auf die Vermutung, Clemens habe erst Strom. I—IV, dann den (Protreptikos und) Pädagogos, schliesslich Strom. V—VII geschrieben[2]).

---

[1]) Vgl. Päd. I, 16 *παιδείαν καὶ παιδαγωγίαν κεκλήκαμεν.*

[2]) Dabei nehme ich ohne Weiteres an, dass der Protreptikos mit dem Pädagogos in einem Zuge und daher auch erst nach Strom. I f. geschrieben ist. Soviel ich sehe, wäre auch die Reihenfolge Protr., Strom. I—IV, Päd., Strom. V—VII möglich; denn im Protr. ist von den übrigen Büchern nichts erwähnt (vgl. oben S. 465). Diese Reihenfolge wäre dann anzunehmen, wenn Zahn (Forschungen u. s. w. III, 1884, S. 166 f.) mit seiner Vermutung recht hätte, dass der Protr. vor dem Jahre 189 verfasst sei, da die im „kleinen Labyrinth“ (Eus., h. e. V, 28 4) aufbewahrte Nachricht, dass Clemens und andere kirchliche Schriftsteller bereits in der Zeit vor Bischof Victor von Rom

Von hier aus fällt auch ein Licht auf die von de Faye constatirte Thatsache, dass das VI. und VII. Buch der Stromata ein etwas anderes Aussehen haben als die vorangehenden Bücher: „Dans les deux derniers Stromates, le dessein de Clément n'est plus le même . . . Au fait, ils sont presque hors cadre et anticipent sur la troisième partie de l'ouvrage total. Clément, voulant opposer son sage chrétien au sage de la philosophie, en vient à tracer de son gnostique un portrait qui aurait été mieux à sa place dans la partie de son ouvrage où il devrait exposer son gnosticisme, c'est-à-dire, son système de philosophie religieuse et de morale idéale." (de Faye, S. 259; vgl. S. 96 f.) Die Behauptung eines gewissen Unterschiedes der beiden letzten von den vorangehenden Büchern besteht vollkommen zu Recht, aber die Erklärung, die de Faye dafür giebt, ist unbefriedigend; er nimmt auch diesmal wieder zu dem schriftstellerischen Ungeschick des Clemens seine Zuflucht, der hier schon in den „Didaskalos" hineingeraten sei. Ich möchte die in Rede stehende Eigentümlichkeit der beiden letzten Stromateis vielmehr damit erklären, dass Clemens während der Arbeit an den Stromata seinen litterarischen Plan verändert hat: als er nach der Abfassung des Protreptikos und des Pädagogos zu den Stromateis zurückkehrte, waren diese von den mehr vorbereitenden Erörterungen entlastet, ihr Zweck war im Vergleich mit dem Programm Str. I, 4 enger

---

in ihren teils an Heiden, teils gegen die Häretiker gerichteten Schriften Christus als Gott verherrlicht haben, auf den Protr. zu beziehen sei. Da dieser Schluss aber nicht absolut zwingend ist, wird sich für die Abfassungszeit des Protr. kein bestimmtes Datum gewinnen lassen; ich gehe dieser Frage nicht weiter nach, da sie für meine Untersuchung ziemlich nebensächlich ist. — Dass die Stromata um 200, jedenfalls erst einige Zeit nach 193 begonnen worden sind, erscheint mir durch Zahn (S. 168. 176) erwiesen; dagegen fällt von meinen Voraussetzungen aus seine Datirung des Pädagogos auf die Zeit „spätestens von 190 an" (S. 176), für die äussere Gründe nicht vorliegen.

geworden, Clemens behandelte sie nun viel ausschliesslicher unter dem Gesichtspunkt des „διδάσκαλος“ [1]).

Alle diese Erwägungen [2]) machen die Vermutung, Clemens habe Strom. I f. vor dem (Protreptikos und dem) Pädagogos geschrieben, zum Mindesten sehr plausibel. Trotzdem ist ohne Weiteres klar, dass wir über eine Wahrscheinlichkeitsrechnung nicht hinauskommen; denn selbstverständlich lässt sich nicht beweisen, dass die oben herangezogenen Stellen aus dem Pädagogos (Päd. II, 52. 94; III, 41) unmöglich auf selbständige Werke περὶ ἐγκρατείας und περὶ γάμου (bezw. auf ein selbständiges Werk) verweisen können. Zu Gunsten der von mir vertretenen Behauptung, dass die betreffenden Stellen auf Ausführungen in den Stromata und nicht auf irgend welche selbständigen Schriften zu beziehen seien, spricht freilich dies, dass man bisher irgend welche sicheren Fragmente aus einer Schrift des Clemens περὶ ἐγκρατείας nicht gefunden hat, und dass Eusebius eine solche Schrift nirgends erwähnt [3]).

Th. Zahn freilich glaubt in dem um 825 schreibenden Nestorianer Jesudad (Ischodad) einen Zeugen für diese

---

[1]) Bemerkenswert ist, wie oft Clemens in den einzelnen Büchern für den Logos die Bezeichnung διδάσκαλος anwendet:
Strom. I: 1 Mal; Strom. III: 1 Mal; Strom. V: 8 Mal; Strom. VII: 7 Mal;
Strom. II: 3 Mal; Strom. IV: 1 Mal; Strom. VI: 10 Mal. (Vgl. unten S. 490.)

[2]) Sie lassen sich noch vermehren. Die Art z. B., wie Clemens Strom. I, 16 f. ankündigt, in seinem Werke die Ἑλληνικὴ χρηστομαθία verwenden zu wollen, klingt auch nicht, als ob er den Päd. mit seinen vielen Citaten aus griechischen Dichtern und Denkern schon geschrieben hätte, sondern wie ein neues Programm. — Gegen unsere oben im Texte ausgesprochene Vermutung wird man natürlich nicht geltend machen können, der Vorwurf, Clemens verwende zu sehr τὴν Ἑλληνικὴν δόξαν (Strom. I, 19), könne nur nach Veröffentlichung des Päd. erhoben worden sein.

[3]) Vgl. [A. Harnack und] E. Preuschen, Geschichte der altchristlichen Litteratur, I, 1893, S. 300 f.

Schrift des Clemens gefunden zu haben[1]). Jesudad citirt nämlich in seinem Commentar zum Neuen Testament drei Mal einen Brief des Clemens gegen die Verächter der Ehe[2]). Unter diesem „grossen Briefe gegen die Verächter der Ehe“ versteht Zahn eine selbständige Schrift des Clemens, „eine förmliche Abhandlung in Form eines Sendschreibens“, und bezieht darauf jene Verweisungen auf den *λόγος περὶ ἐγκρατείας* und den *λόγος γαμικός* (Päd. II, 94; III, 41). Danach wäre also dieser *λόγος γαμικός* eine selbständige, vor dem Pädagogos geschriebene Abhandlung des Clemens, die nicht identisch ist mit irgend welchen Ausführungen in den Stromateis. Natürlich ist Zahn der ausserordentlich starke Anklang des Citats bei Jesudad an Strom. III, 52. 53 nicht entgangen, aber er schliesst daraus nicht, dass Jesudad diese Stelle der Stromata vor Augen gehabt hat, sondern er constatirt nur die überraschende, teilweise wörtliche Übereinstimmung zwischen Strom. III, 52. 53 und der nach seiner Meinung von Jesudad aus dem *λόγος γαμικός* citirten Stelle, die im Übrigen nach Zahn von der Ausführung Strom. III, 52. 53 auch starke Abweichungen aufweisen soll: 1. es fehlte in ihr die Nachricht von der Verheiratung der Töchter des Philippus (Strom. III, 52 extr.); 2. dagegen hat sie gegenüber den Stromata ein Plus durch eine „förmliche Aufzählung der verheirateten Apostel, die Bemerkung über Moses und das ‚Zeugnis‘ für die Fabel, dass Marcus ein leiblicher Sohn des Petrus gewesen sei.“

Wäre Zahn mit seiner Auffassung im Recht, dann wäre natürlich meine Behauptung, dass Clemens die erste Hälfte der Stromateis vor dem (Protreptikos und) Pädagogos geschrieben hat, nicht zu halten. Indessen hat mich die Beweisführung Zahn's keineswegs überzeugt; ich halte

[1]) Vgl. „Neue kirchliche Zeitschrift“, XII, 1901, S. 744 f.

[2]) Vgl. Eduard Sachau, Verzeichnis der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Abt. I, 1899, S. 307; vgl. S. 304.

es vielmehr für das Wahrscheinlichere, dass Jesudad keine andere Stelle aus Clemens vor Augen gehabt hat als Strom. III, 52. 53.

(A)

Jesudad zu Marcus[1]).

„Marcus aber ist, wie Clemens bezeugt, ein Sohn des Petrus. Es sagt nämlich Clemens in jenem grossen Briefe gegen Die, welche die ehelichen Verbindungen verwerfen, indem er diejenigen Apostel aufzählt, welche in der Welt verheiratet waren, nachdem sie aber Jünger des Herrn geworden waren, Reinheit und Heiligkeit bewahrten, wie auch Moses und Andere, welche, nachdem sie göttlicher Offenbarungen gewürdigt worden waren, sich von der ehelichen Verbindung fern hielten und Heiligkeit bewahrten, — es sagt nämlich Jener [d. h. Clemens]: ‚Oder verwerfen sie denn auch die Apostel? Denn Petrus und Philippus haben sogar Kinder erzeugt;

Paulus aber verschmähte es nicht, seine Ehegenossin in seinem Briefe[2]) zu grüssen; aber er führte sie nicht mit sich wegen der Heiligkeit [eigentlich Keuschheit] des Dienstes.“ [Es folgt die Anführung von 1. Kor. 9, 5.]

(B)

Strom. III, 52. 53.

§ 52. „Τί δέ; οὐχὶ καὶ οἱ παλαιοὶ δίκαιοι εὐχαρίστως τῆς κτίσεως μετελάμβανον; οἱ δὲ καὶ ἐπαιδοποιήσαντο γήμαντες ἐγκρατῶς. καὶ τῷ μὲν Ἠλίᾳ οἱ κόρακες ἔφερον τροφὴν ἄρτους καὶ κρέα· καὶ Σαμουὴλ δὲ ὁ προφήτης ὃν καταλελοίπει κωλεὸν ἐξ ὧν ἤσθιε φέρων ἔδωκε τῷ Σαοὺλ φαγεῖν. οἱ δὲ καὶ τούτους ὑπερφέρειν λέγοντες πολιτείᾳ καὶ βίῳ, οὐδὲ συγκριθῆναι ταῖς ἐκείνων πράξεσι δυνήσονται. [Es folgt die Anführung von Röm. 14, 3 und Mt. 11, 18. 19. Darauf fährt Clemens fort:]

ἢ καὶ τοὺς ἀποστόλους ἀποδοκιμάζουσι; Πέτρος μὲν γὰρ καὶ Φίλιππος ἐπαιδοποιήσαντο, Φίλιππος δὲ καὶ τὰς θυγατέρας ἀνδράσιν ἐξέδωκεν.

§ 53. καὶ ὅ γε Παῦλος οὐκ ὀκνεῖ ἔν τινι ἐπιστολῇ τὴν αὐτοῦ προσαγορεύειν σύζυγον, ἣν οὐ περιεκόμιζεν διὰ τὸ τῆς ὑπηρεσίας εὐσταλές. λέγει οὖν ἔν τινι ἐπιστολῇ· οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν κτλ. (1. Kor. 9, 5.)

Vergleicht man beide Texte mit einander — ich bezeichne sie der Kürze halber mit A und B —, so ist aller-

1) Ich gebe die Übersetzung Zahn's wieder.

2) Gemeint ist Phil. 4, 3.

dings sofort deutlich, dass der Inhalt von A gegenüber dem von B insofern enger ist, als A nur von Apostelehen handelt, dagegen B von ἐγκράτεια überhaupt, sowohl in Bezug auf die Ehe als in Bezug auf gewisse Speisen. Daher fehlen in A diejenigen Bestandteile von B, die mit den Apostelehen nichts zu thun haben, wie die Ausführung über die Freiheit der Speisen (B, Zeile 5 ff.) und die Nachricht von der Verheiratung der Töchter des Philippus (B, Zeile 21—22); umgekehrt bezieht sich das Plus auf Seiten von A, wie die Notiz über Marcus (A, Zeile 1—2) und die Bemerkung über Moses (A, Zeile 11 ff.), nur auf Ehen von Aposteln oder alttestamentlichen Offenbarungsträgern. Während nun aber Zahn daraus den — an sich durchaus möglichen — Schluss zieht, dass A auf eine von B abweichende Ausführung des Clemens zurückgeht, ist m. E. die Annahme viel einfacher und natürlicher, dass A doch direct auf B zurückgeht, und dass die engere Fassung des Themas in A lediglich auf die Rechnung Jesudad's zu setzen ist. Das ergiebt sich sofort als das Wahrscheinliche, wenn wir darauf achten, zu welchem Zweck Jesudad das Citat aus Clemens überhaupt einführt. Jesudad giebt zu Beginn seiner Erklärung des Marcus-Evangeliums eine Notiz darüber, wer Marcus gewesen ist. Die kirchliche Tradition hatte in ihrer Tendenz, Marcus und das Marcus-Evangelium in ein immer engeres Verhältnis zum Apostel Petrus zu setzen[1]), schliesslich — wir wissen nicht, wann zuerst — in 1. Petr. 5, 13 (*καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου*) bezeugt gefunden, dass Marcus ein leiblicher Sohn des Petrus gewesen sei. Dieser Tradition schliesst sich Jesudad an und versucht sie dadurch zu stützen, dass er Strom. III, 52. 53 heranzieht, wo Clemens u. a. auch von verheirateten Aposteln, darunter Petrus, spricht. Natürlich lässt er von den Ausführungen des Petrus bei

[1]) Vgl. A. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament³, 1901, S. 254. [Vgl. schon A. Hilgenfeld, Einleitung in das N. T., S. 499 f. — Anm. d. Herausgebers.]

Seite, was mit seinem Gegenstande — Marcus ist der Sohn des Petrus; Petrus und andere Apostel sind verheiratet gewesen — nichts zu thun hat, wie die Notiz über die Verheiratung der Töchter des Philippus und die Bemerkungen über die Freiheit der Speisen.

Damit haben wir das Minus erklärt, das A gegenüber B aufweist. Wie aber erklärt sich das Plus von A gegenüber B, wenn A aus B geflossen sein soll? Dieses Plus besteht nach Zahn in drei Punkten: 1. in dem 'Zeugnis' für die Fabel, dass Marcus ein leiblicher Sohn des Petrus gewesen sei; 2. in der förmlichen Aufzählung der verheirateten Apostel; 3. in der Bemerkung über Moses.

Zu 1. Nichts zwingt uns zu der Annahme, dass Jesudad bei Clemens den Satz gefunden hat: „Marcus ist der leibliche Sohn des Petrus gewesen" [1]), sondern er fand bei Clemens (Strom. III, 52; s. oben B, Zeile 19 f.) den Satz: „*Πέτρος μὲν γὰρ καὶ Φίλιππος ἐπαιδοποιήσαντο*" und sah darin eine Bestätigung seiner Auffassung von 1. Petr. 5, 13 (s. oben). Anders hat er selbst seinen Text nicht aufgefasst wissen wollen; denn das directe Citat aus Clemens, mit dem er die Behauptung, Marcus sei der Sohn des Petrus gewesen, begründen will (vgl. A, Zeile 2 f. „es sagt nämlich Clemens" und A, Zeile 16 das wieder aufnehmende „es sagt nämlich Jener"), beginnt erst mit den Worten: „oder verwerfen sie denn auch die Apostel" (A, Zeile 17).

---

[1]) Auch in den höchst wahrscheinlich zu den Hypotyposen gehörenden „Adumbrationes in priorem Petri epistolam" (Dindorf III, S. 482 = Zahn, Forschungen, III, 82 f.) sagt Clemens zu 1. Pt. 5, 13 nichts davon, dass Marcus der Sohn des Petrus gewesen sei. Dazu bemerkt nun freilich Zahn (Neue kirchliche Zeitschr., XII, S. 745, Anm. 2), das besage nicht viel, da uns hier nur die lateinische Übersetzung erhalten sei. In der That könnte jene Bemerkung im griechischen Texte gestanden haben und in der lateinischen Übersetzung weggefallen sein; immerhin scheint mir die Position die sicherste zu sein, die keine Auslassung in der lateinischen Übersetzung anzunehmen braucht.

Zu 2. Die Worte Jesudad's: „es sagt nämlich Clemens, . . . indem er diejenigen Apostel aufzählt, welche in der Welt verheiratet waren“ u. s. w. nötigen keineswegs zu der Annahme, er habe eine „förmliche Aufzählung der verheirateten Apostel“ vor sich gehabt, die von den Bemerkungen Strom. III, 52. 53 irgendwie verschieden gewesen wäre. Vielmehr ist es an dieser Stelle besonders klar, dass A lediglich aus B geflossen ist.

Zu 3. Der Satz über Moses (A, Zeile 11—16) findet sich in B unmittelbar allerdings nicht; wohl aber ist hier (B, Zeile 1 ff.) davon die Rede, dass die *παλαιοὶ δίκαιοι . . . ἐπαιδοποιήσαντο γήμαντες ἐγκρατῶς*, und nicht viel später (Strom. III, 57) führt Clemens Moses als glänzendes Beispiel für die „*ἐγκράτεια ἡ καθ' ἡμᾶς*“ an. Das sind die Elemente, die Jesudad zu dem Nebensatze „wie auch Mose . . .“ verwandt hat, der kein directes Citat zu sein braucht, sondern von Jesudad auf Grund seiner Lectüre von Strom. III, 52—57 gebildet worden ist; der Gedanke, den wir in den Stromata nicht finden, dass Mose und Andere sich nach dem Empfange göttlicher Offenbarungen, wie die Apostel, der ehelichen Gemeinschaft enthielten, war für einen kirchlichen Schriftsteller des 9. Jahrhunderts ganz selbstverständlich und ist im vorliegenden Falle einfach ein Analogieschluss aus dem, was Clemens über die Apostel sagt.

Damit glaube ich zum Mindesten die Möglichkeit erwiesen zu haben, dass A sehr wohl aus B geflossen sein kann. Zu Gunsten dieser These lassen sich auch noch andere Beobachtungen anführen. Läge in A wirklich ein Fragment einer selbständigen Schrift des Clemens über die Ehe vor, so würde sich die „Nachricht“, Marcus sei der Sohn des Petrus gewesen, schon bei Clemens finden; dann ist es aber völlig unbegreiflich, dass Eusebius, der seine Nachrichten über Marcus und Petrus zum Teil aus Clemens schöpft, diese Nachricht nicht verwertet hat, ja, dass er mehr als 100 Jahre nach Clemens noch die un-

entwickeltere Form der Tradition über das Verhältnis des Marcus zu Petrus vertritt.

Hätte Zahn Recht, dann wäre auch noch ein anderer Punkt unklar. Wenn Clemens im Pädagogos auf ἐγκράτεια und γάμος nicht näher eingeht, sondern die Leser auf seine selbständige Schrift über diesen Gegenstand verweist, so begreift man nicht, warum er im III. Buche der Stromata — das er nach Zahn nach dem Pädagogos geschrieben hat — eine andere Taktik befolgt, nicht auf jenen λόγος γαμικός verweist, sondern ihn ausschreibt. — Natürlich ist dieser Einwand, ebenso wie der vorige, kein absolut zwingender, aber sie verstärken beide den Grad der Wahrscheinlichkeit meiner These.

Zu erklären bleibt nur noch, wie es kommt, dass Jesudad seine Quelle nicht als dritten Stromateus des Clemens, sondern als den „grossen Brief des Clemens gegen die Verächter der Ehe“ citirt. Hier ist zunächst festzustellen, dass man thatsächlich das III. Buch der Stromateis als eine Abhandlung gegen die Verächter der Ehe bezeichnen kann. In ungleich höherem Grade als die übrigen Bücher bildet das III. Buch ein selbständiges Ganzes; es handelt ausschliesslich von der Ehe und enthält die Auseinandersetzung des Clemens mit libertinistischen und enkratitischen Anschauungen. Die Bezeichnung „Abhandlung gegen die Verächter der Ehe“ giebt also den Inhalt des Buches in prägnanter Weise wieder. Nun wissen wir, dass sich die gnostischen Secten seit dem 3. Jahrhundert mehr und mehr in den Osten zurückgezogen haben; hier „wimmelte es von alten und neuen Secten“ [1]). An der Bestreitung der Ketzer hatten daher die syrischen Bischöfe ein ganz besonders grosses Interesse. Es ist daher sehr wohl möglich, dass man den dritten Stromateus, der für das praktische Bedürfnis der Ketzerbestreitung vortreffliche Dienste leistete, und der sich ausserdem auf

---

[1]) Vgl. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte [3], II, 474.

einem Niveau hielt, das für die syrische Bildung des 8. und 9. Jahrhunderts viel zugänglicher war als die übrigen Bücher, gesondert abgeschrieben hat oder vielleicht sogar allein noch abgeschrieben hat. Vielleicht hat man auch vom III. Buch eine Übersetzung ins Syrische veranstaltet. Der Name „Abhandlung gegen die Verächter der Ehe“ ergab sich dann von selbst.

Ich vermag also auch in der von Zahn beigebrachten Stelle kein sicheres Fragment aus einer selbständigen Schrift des Clemens *περὶ ἐγκρατείας* zu erkennen, halte es vielmehr für wahrscheinlich, dass Clemens an den Stellen Päd. II, 94 und III, 41 auf seine Ausführungen in den Stromateis verweist, und dass Clemens den Pädagogos erst nach Strom. I f. geschrieben hat. Völlig kommen wir freilich über eine Wahrscheinlichkeitsrechnung nicht hinaus; immerhin dürfte de Faye's Hypothese über den Ursprung und den Zweck der Stromateis von hier aus etwas in Frage gestellt sein.

d) Noch weit grösseres Gewicht möchte ich einem letzten Einwand beimessen. Ich habe oben (§ 2, a) gezeigt, dass die von de Faye gegebene exegetische Begründung seiner Behauptung, die Stromateis hätten lediglich eine vorbereitende Aufgabe, nicht Stich hält. Es lässt sich keine Stelle aus Clemens anführen, aus der unzweideutig hervorginge, dass die Stromateis noch nicht die Einweihung in die Gnosis bringen, sondern erst darauf vorbereiten. Dagegen lässt sich beweisen, dass die Gnosis nach der Meinung des Clemens bereits in den Stromata enthalten ist. Das hat Clemens z. B. Strom. VII, 110 mit dürren Worten gesagt: *τούτων ἡμῖν προδιηνυσμένων καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπου ὡς ἐν κεφαλαίῳ ὑπογραφέντος σποράδην, ὡς ὑπεσχήμεθα, καὶ διερριμένως τὰ ζώπυρα τῶν τῆς ἀληθοῦς γνώσεως ἐγκατασπειράντων δόγματα, ὡς μὴ ῥαδίαν εἶναι τῷ περιτυχόντι τῶν ἀμυήτων τὴν τῶν ἁγίων παραδόσεων εὕρεσιν, μετίωμεν ἐπὶ τὴν ὑπόσχεσιν.* Ich wüsste nicht,

wie man diese Stelle anders erklären wollte als so, dass Clemens seine gnostischen Überlieferungen in den Stromateis niedergelegt hat, aber aus Scheu, das Heilige zu profaniren, meist nur andeutungsweise, halb in Rätseln, in absichtlicher Unordnung[1]). Diese Geheimnisthuerei, diese Scheu, die „Mysterien zu verraten“, war jener Zeit eigentümlich; wir finden sie auch bei den Neuplatonikern. Charakteristisch für die grosse Zurückhaltung, mit der Clemens über die „gnostischen Überlieferungen“ nur zu sprechen wagt, ist z. B. die Stelle, an der er seine Lehrer erwähnt (Strom. I, 11). Hier erfahren wir nur, dass es fünf gewesen sind, von denen der erste, genannt *ὁ Ἰωνικός*, aus Cölesyrien stammte, der zweite aus Ägypten; der dritte war ein Assyrer, der vierte ein Hebräer; den fünften nennt er „die sicilische Biene“, womit er — was man freilich gelegentlich bezweifelt hat[2]) — natürlich ebenfalls die nationale Herkunft des Mannes andeuten will: es ist bekannt, dass man in diesem letzten Lehrer gewöhnlich Pantänus vermutet. Mit ebenso allgemein lautenden und nur ganz leise von ferne andeutenden Ausdrücken giebt Clemens dann noch den Ort der Wirksamkeit dieser „*μακάριοι ἄνδρες*“ an: Hellas, Grossgriechenland, Palästina; von dem dritten und dem fünften Lehrer erfahren wir sogar nur, dass Clemens sie „im Orient“ gehört hat. Von ihren Namen aber erfahren wir leider keine Silbe. Der Grund von dem allen ist, wie schon Daehne[3]) beobachtet hat, lediglich die Scheu vor einer Profanirung der Mysterien. Soviel ich sehe, handelt es sich hier um ein ganz hervorstechendes Charakteristicum der Schriftstellerei des Clemens, nicht um ein blosses Rudiment, nicht blos um eine abgegriffene Formel, die er noch mitschleppt, obwohl sein thatsächliches Verhalten ihr wider-

[1]) Vgl. auch folgende Stellen: Strom. I, 14. 15. 20. 55. 56; IV, 4. 6. 7; VI, 1. 2; VII, 111.

[2]) Vgl. Dindorf IV, S. 170 f.

[3]) Vgl. A. F. Daehne, De *γνώσει* Clem. Al., S. 64 f.

spricht. Mir scheint es daher ausgeschlossen zu sein, dass Clemens die Absicht gehabt hat, einen solchen „Didaskalos“ zu schreiben, wie er de Faye vorschwebt, d. h. ein ausgeführtes dogmatisches und ethisches System. Clemens würde sich gescheut haben, anders als in den Stromata, anders als halb verhüllt und in andere Darlegungen eingestreut die διδασκαλικά einem Buche anzuvertrauen. Durch einen Hinweis auf des Origenes Schrift περὶ ἀρχῶν wird sich dieser Satz kaum entkräften lassen. Es ist hier nicht der Ort, näher auf das Verhältnis des Clemens zu Origenes einzugehen; ich will hier nur daran erinnern, dass man die Anschauungen dieser beiden Kirchenväter bei aller Verwandtschaft schon deshalb nicht ohne Weiteres mit einander identificiren darf, weil sie dem Alter nach zwei auf einander folgende Generationen darstellen; sie verhalten sich ungefähr zu einander wie Vater und Sohn. Als Clemens in der Verfolgung unter Septimius Severus im Jahre 202/203 Alexandria verliess, wird er mindestens ein hoher Vierziger gewesen sein; Origenes zählte damals 17 Jahre. In jener Zeit des Individualismus aber — die gebildete Welt des 2. und 3. Jahrhunderts war in hohem Grade individualistisch — ist die Entwickelung von einer Generation zur anderen oft eine rapide. Im zweiten, dritten, vierten, fünften Jahrzehnt des 3. Jahrhunderts waren die geistigen Bedürfnisse der Welt und auch der Kirche bereits andere als im letzten und vorletzten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts.

De Faye führt nun freilich eine Reihe von Stellen an, die nach seiner Meinung auf den „Didaskalos“ verweisen [1]). Sie verweisen aber in Wirklichkeit nicht auf

[1]) **De Faye**, S. 79—83: Päd. I, 47; II, 104; Strom. I, 158; II, 113; III, 13. 95; IV, 2. 93. 171; V, 88. 140; VI, 4. 32. 168. **Wendland** (ThLz 1898, 654, A. 1) trägt nach Strom. I, 15. Vgl. **Preuschen**, a. a. O. 308 f. Übrigens giebt **de Faye** (S. 82²) bei Strom. V, 88 zu, dass hier möglicher Weise auf einen selbständigen Tractat περὶ προφητείας verwiesen sei.

den „Didaskalos“, dessen Clemens bei solchen Gelegenheiten niemals Erwähnung thut, sondern entweder auf selbständige Schriften oder auf Ausführungen in den Stromateis, mag Clemens sie wirklich geschrieben oder blos einmal geplant haben [1]). Ferner meint de Faye, die Stromateis könnten schon deshalb mit dem „Didaskalos“ nicht identisch sein, weil sie nicht bieten, was man nach Päd. I, 1 f. von dem dritten, abschliessenden Werke erwarte, nämlich ein dogmatisches und ethisches System. Indessen fragt es sich, ob Clemens mit der Ausführung Päd. I, 1 f. zu solchen Erwartungen wirklich Anlass giebt. Dieser Stelle lässt sich m. E. nur entnehmen, dass Clemens eine dreifache Wirksamkeit des *λόγος* unterscheidet: *προτρέπων ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων*; weiter erfahren wir, dass auf der zweiten Stufe *τὸ τέλος αὐτοῦ* [scil. *τοῦ λόγου*] *βελτιῶσαι τὴν ψυχὴν* . . . ist, *οὐ διδάξαι*, dass er dagegen auf der dritten Stufe wirksam ist als *διδάσκαλος, ἐν τοῖς δογματικοῖς δηλωτικὸς καὶ ἀποκαλυπτικός*. Aber davon, dass er zusammenhängend und in systematischer Darstellung diese *δόγματα* geben müsse, ist nicht die Rede; die Stelle schliesst also nicht aus, dass die *δόγματα* nur „*σποράδην*“ und „*διερριμένως*“ dem Papier anvertraut sind, eben wie wir das in den Stromateis finden. Achten wir schliesslich noch darauf, wie häufig der Logos in den Stromateis als „*διδάσκαλος*“ bezeichnet wird [2]), so scheint mir jeder Zweifel an der Identität der Stromata mit dem Päd. I, 1 f. erwähnten „Didaskalos“ überflüssig [3]). Was hätte Clemens

---

[1]) Clemens hat noch mehr als sieben Stromateis schreiben wollen; vgl. Strom. VII, 89: *εἰς τὸν ἑξῆς προϊέναι στρωματέα*, woraus sich ergiebt, wie man den Schluss von Strom. VII, 111 zu interpretiren hat. Vgl. auch Strom. VII, 108.

[2]) Vgl. Strom. I, 12; II, 9. 16. 24. [77]; III, 99; IV, 162; V, 1. 7. 17 [2 Mal]. 64. 73. 85. 98; VI, 45. 55. 57—59. 68. 72. 114. 115. 166 [?]. 167; VII, 6. 7. 21. 52. 72. 93. 101. Das sind rund 30 Stellen. Vgl. übrigens das oben S. 480, Anm. 1 Bemerkte.

[3]) De Faye's Recensenten haben ihm freilich, soweit ich die

in diesem „Didaskalos" auch noch sagen sollen? Er hatte ja, wie de Faye bis zu einem gewissen Grade selber anerkennt[1]), den ganzen Stoff in den Stromateis schon vorweggenommen. Dass Clemens sein drittes Werk „Stromateis" und nicht „Didaskalos" genannt hat, erklärt sich in vollkommen befriedigender Weise, wenn er den Plan zum Protreptikos und Pädagogos erst fasste, als er schon einige Bücher Stromata geschrieben und vielleicht auch schon veröffentlicht hatte[2]). Auch abgesehen davon ist es unwahrscheinlich, dass Clemens bei seiner Scheu vor Entweihung des Heiligen schon im Titel unzweideutig auf den geheimsten Inhalt seines Werkes hingewiesen haben sollte. —

Es sind also im Wesentlichen vier Einwendungen, die ich gegen de Faye's Auffassung vom litterarischen Zweck der Stromateis zu erheben habe:

1. Es lässt sich keine eigene Äusserung des Clemens zu Gunsten dieser Auffassung anführen; die von de Faye herangezogenen Stellen halten nicht Stich.

2. Das schriftstellerische Geschick des Clemens wird von de Faye zu gering gewertet.

3. Es ist nicht unmöglich — um nicht zu sagen: es ist sehr wahrscheinlich —, dass Clemens die erste Hälfte der Stromata vor dem Pädagogos geschrieben hat. Durch diese Möglichkeit wird de Faye's Hypothese zum Mindesten stark in Frage gestellt.

4. Der eigentlich entscheidende Einwand aber ist dieser, dass aus den eigenen Angaben des Clemens auf das

---

Recensionen über sein Buch gesehen habe, in diesem Punkte zumeist zugestimmt (vgl. ThLz., 1898, 654; DLZ., 1899, 1241 f.); seinen Zweifel hat dagegen Preuschen angedeutet (Berliner philol. Wochenschrift, 1899, 835 f.).

1) Vgl. oben S. 479.

2) Dass Clemens selber die Stromata veröffentlicht hat, ergiebt sich aus Strom. I, 14: *οὐ γὰρ ἔστι τὰ γραφέντα μὴ ἐκπεσεῖν, καίτοι ἀνέκδοτα ὑπό γ' ἐμοῦ μεμενηκότα.*

Bestimmteste hervorgeht, dass die Gnosis schon in den Stromateis enthalten ist. Die Stromateis sind also, wie sie jetzt vorliegen, als das dritte und abschliessende Werk zum Protreptikos und Pädagogos zu betrachten, nicht blos als die Prolegomena zu diesem dritten Werke.

§ 3. Der litterarische Zweck der Stromateis und ihr Verhältnis zum Protreptikos und Pädagogos.

Nachdem ich in § 2 die Gründe zusammengestellt habe, die mich nötigen, die Hypothese de Faye's über den Zweck der Stromateis abzulehnen, bleibt mir noch übrig, meine eigene Auffassung in Kürze zusammenzufassen und zu begründen. Ich stelle zunächst den litterarischen Zweck der Stromateis fest und bestimme dann ihr Verhältnis zum Protreptikos und Pädagogos.

a) Über den Zweck und Charakter der Stromateis hat sich Clemens in den einleitenden Ausführungen dieses Werkes (Strom. I, 1—18) im Grunde genommen mit völliger Deutlichkeit ausgesprochen. Zunächst (§§ 1—4) sucht er zu beweisen, dass das geschriebene Wort dieselbe Berechtigung habe wie das gesprochene. Man kann fragen, ob in diesen Erörterungen wirklich eine Spitze gegen die schroff cultur- und bildungsfeindliche Schicht innerhalb der alexandrinischen Christengemeinde zu suchen ist, wie de Faye in so geistvoller Weise ausgeführt hat[1]). In der That hat es in Alexandria und anderwärts eine Schicht in den christlichen Gemeinden gegeben, die jeder Beteiligung an der Cultur und der Bildung abhold war und vor allem jede Beschäftigung mit der Philosophie als einer bösen Erfindung der Dämonen auf das Ärgste verketzerte. Clemens ist auf diese christlichen Brüder mitunter herzlich schlecht zu sprechen; er vermeidet zwar Alles, was

[1]) S. 78—111.

zu einem Bruch führen könnte, aber gelegentlich fallen auch recht scharfe Worte gegen diese Leute: sie sind verleumdungssüchtig; sie kennen — und das ist dem kirchlichen „Gnostiker“, dessen Ideal die „ἀπάθεια“ ist, besonders verächtlich — kein anderes religiöses und sittliches Motiv als die Furcht; sie fürchten sich vor der Philosophie wie Kinder vor Gespenstern. Indessen, in den einleitenden Erörterungen seiner Stromata setzt sich Clemens doch wohl nicht blos mit den Bedenken dieser bornirten Fanatiker auseinander, sondern vor Allem mit seinen eigenen Bedenken, die er gegen das Unternehmen empfand, die bis dahin nur mündlich überlieferten Mysterien in einem Litteraturwerke aufzuzeichnen. Das ist ja das Entscheidende und Neue an dem Werke des Clemens, dass er die Geheimnisse der Gnosis dem Papier anvertraut[1]; das war in der That ein Unternehmen, das Bedenken erwecken konnte, und zu dem sich Clemens auch erst nach eingehender Überlegung entschlossen haben wird. In Strom. I, 1—18 sucht er dies Unternehmen zu rechtfertigen. Schon in § 1 tritt Clemens nicht dafür ein, dass ein Christ das Recht habe, litterarisch thätig zu sein; vielmehr scheint mir bereits in § 1 im Hintergrunde zu stehen, dass es sich um schriftliche Aufzeichnung der ἀλήθεια in prägnantem Sinne, d. h. der Gnosis, handelt. Vollends unmissverständlich ist das dann in den folgenden Paragraphen von § 4 an ausgesprochen. Es handelt sich also in den Stromateis, mit einem Worte gesagt, um litterarische Propaganda für die Gnosis. Clemens will seine Leser, die sein Werk lesen und die nötige geistige und sittliche Reife haben, es zu verstehen, in die „heiligen Überlieferungen“ einführen, die er selbst von seinen ehrwürdigen Lehrern erhalten hat, und die zurückgehen bis auf die Apostel (Strom. I, 11). Mit besonderem Nachdruck versichert er, dass sein Werk keinen eigensüchtigen Beweg-

[1]) Vgl. Eclogae proph. § 27: οὐκ ἔγραφον δὲ οἱ πρεσβύτεροι.

gründen entspringt; er hat kein anderes Ziel als die *σωτηρία* Derer, die sein Werk lesen: *μὴ κέρδους ἕνεκα, μὴ κενοδοξίας χάριν*[1]) (Strom. I, 9). Aber an dieser *σωτηρία* seiner Leser kann er erst in Zukunft Teil haben, und als ein *εἰς ἄνδρας ἐγγραφόμενος* würde er sogar bereit sein, überhaupt auf jeden Lohn zu verzichten (Strom. I, 9). Er schreibt also in völlig selbstloser Absicht; wenn er mit der Abfassung seines Werkes für sich selbst einen Zweck verfolgt, so ist es höchstens der, dass es ihm *ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται, λήθης φάρμακον*[2]), Erinnerungen vor Allem an seine ehrwürdigen Lehrer (Strom. I, 11; VI, 2).

Unter der Voraussetzung, dass der Zweck der Stromateis die litterarische Propaganda für die Gnosis sei, ist nun m. E. dieses Werk nach seinem Inhalt wie nach seiner Anlage vollständig verständlich, so frappirend der vollständige Mangel an innerer Einheitlichkeit und Geschlossenheit zunächst auch wirken mag.

Auf alle Fälle sollen die Stromata, wie ich schon oben gegen de Faye gezeigt habe, den Leser nicht blos bis an die Schwelle der Gnosis führen, sondern sie sollen ihn in die Gnosis selbst einweihen. Die „gnostischen *δόγματα*" sind also ohne Zweifel innerhalb der Stromata zu suchen, so dass Jeder, der dazu reif ist und sich Mühe und Schweiss nicht verdriessen lässt, sie finden kann. Ganz unzweideutig ist das z. B. Strom. VI, 2 von Clemens ausgesprochen: [*οἱ στρωματεῖς*] *ἐμοί τε ὑπομνήματα εἶεν ἂν ζώπυρα, τῷ τε εἰς γνῶσιν ἐπιτηδείῳ, εἴ πως περιτύχοι τοῖςδε, πρὸς τὸ συμφέρον καὶ ὠφέλιμον μετὰ ἱδρῶτος ἡ ζήτησις γενήσεται· οὐ γὰρ μόνον τῶν σιτίων τὸν πόνον, πολὺ δὲ πλέον καὶ τῆς γνώσεως ἡγεῖσθαι δίκαιον.* Kein Zweifel, die Gnosis ist in den Stromateis zu suchen. Damit war aber für Clemens die Anlage seines Werkes gegeben. Denn waren die gnostischen *δόγματα* einmal

---

1) Vgl. Strom. I, 49: *ἀρκεῖ δὲ τῷ γνωστικῷ κἂν εἷς μόνος ἀκροατὴς εὑρεθῇ.*

2) Vgl. Strom. I, 14.

einem Buche anvertraut, so waren sie jedem Zufall preisgegeben; sie fielen Jedem in die Hände, der das Buch gerade fand. Diese Möglichkeit hatte Clemens beständig vor Augen [1]). Um jedem Missbrauch des Heiligen durch *ἀμύητοι*, durch Uneingeweihte, zu wehren, die Perlen nicht vor die Säue zu werfen, die Mysterien nicht zu verraten, galt es, äusserste Vorsichtsmassregeln anzuwenden. Daher schreibt Clemens absichtlich in Unordnung, unbekümmert um jeden straffen Gedankenzusammenhang, beinahe aufs Geratewohl, wie ihm die Gedanken gerade in den Sinn kommen [2]). Es mag sein, dass dem, soviel wir sehen können, lebhaft, beweglich, unruhig veranlagten Clemens [3]) diese Art von Schriftstellerei, dieser beständige Wechsel der zu behandelnden Gegenstände, die Freiheit von der Verpflichtung, die einzelnen Probleme erschöpfend zu behandeln, sehr willkommen gewesen ist, — aber man hat nicht den geringsten Grund, ihn deshalb zu tadeln, denn diese eigentümliche Anlage seines Werkes war bei dem von Clemens verfolgten Zweck durchaus begründet.

Nicht anders steht es nach meinem Dafürhalten aber auch mit dem Inhalt der Stromateis. Ich kann nicht finden, dass Clemens irgend ein Gebiet herangezogen hat, das zu seinem Gegenstande in keiner Beziehung stand. Seinen Leserkreis hat er sich von Anfang an ziemlich weit gedacht; er will nicht blos gereiftere Christen zur Stufe der Vollendung führen, sondern gerade so wie sich unter den Zuhörern der alexandrinischen Katechetenschule auch Häretiker und Heiden befanden, ebenso denkt sich Clemens als Leser anch griechische Philosophen, Häretiker und Juden, die er widerlegen und bekehren will. Er fällt

---

[1]) Vgl. *τῷ περιτυχόντι* Strom. I, 4; VII, 110; I, 9; I, 14; IV, 4; VI, 2; VII, 111.

[2]) Vgl. die oben S. 488, Anm. 1 angeführten Stellen, besonders Strom. IV, 4; VI, 2; VII, 111.

[3]) Vgl. H. Reuter, Clementis Alexandrini theologiae moralis capitum selectorum particulae, 1853, S. 33.

also nicht aus der Rolle, und er verliert seine eigentliche Aufgabe nicht aus den Augen, wenn er sich mit der griechischen Philosophie und der Häresie auseinandersetzt; diese Ausführungen dienen vielmehr dazu, die Häretiker und die Philosophen zur Wahrheit, zur Gnosis, modern ausgedrückt zu seinem Ideale der Weltanschauung und der Ethik zu führen[1]).

Wenn ich die litterarische Propaganda für die Gnosis als den Zweck der Stromata bezeichne, nehme ich damit die mir wertvoll erscheinenden Momente der Aufstellungen de Faye's und Overbeck's an. Das Verdienst de Faye's ist vor Allem dies, dass er die Stromata als ein litterarisches Werk auffasst, dem eine ganz bestimmte Tendenz zu Grunde liegt. Nur in der Bestimmung dieser Tendenz weiche ich allerdings von de Faye ab. Freilich liesse sich auch nach der Auffassung de Faye's der Zweck der Stromateis mit der Formel umschreiben „litterarische Propaganda für die Gnosis"; nur besteht der Unterschied, dass nach meiner Auffassung die Gnosis in den Stromateis selbst verborgen liegt und von den Lesern durch Lectüre der Stromata erworben werden soll, während de Faye den Stromata nur eine vorbereitende Aufgabe zuschreibt.

Am getreuesten scheint mir der eigentümliche Charakter der Stromateis von Fr. Overbeck in seinen feinsinnigen Ausführungen über die Anfänge der patristischen Litteratur[2]) getroffen zu sein. Heute, mehr als zwanzig Jahre, nachdem Oberbeck seinen bekannten Aufsatz geschrieben hat, werden wir freilich Manches anders formuliren. Dass es sich in den Stromata um einen einzigen Grundgedanken handelt, um den sich die bunte Menge des behandelten Stoffs gleichsam krystallisirt, hat Oberbeck deutlich erkannt und klar formulirt, wenn er schreibt: „Als die

[1]) Schon Strom. I, 15 fasst er die Widerlegung der Häretiker ins Auge. Die Heiden will er bekehren (Strom. II, 2).

[2]) S. oben S. 473, Anm. 1.

Absicht der Stromateis kann man angeben, das Wesen des Christentums am Alten Testament, am Judentum, am Heidentum und an den im eigenen Schooss des Christentums aufgetretenen gnostischen Ketzereien zu bestimmen. Dabei berührt Clemens alle Probleme theoretischer und praktischer Art, welche bis dahin in der christlichen Kirche aufgetaucht waren: Sinn der Offenbarungsurkunde der christlichen Kirche Alten und Neuen Testaments, Wert und Bedeutung der griechischen Philosophie, Verhältnis des Christentums zu den heidnischen Religionen, die wichtigsten Fragen der christlichen Moral, — Ehe und Ehelosigkeit, Askese überhaupt, Märtyrertum und dergleichen mehr . . .“ [1]) Das ist sachlich vollständig unanfechtbar, nur ist es sehr modern und gar nicht in der Sprache des Clemens ausgedrückt. Clemens hat natürlich nicht daran gedacht, das „Wesen des Christentums“ theologisch zu „bestimmen“ und seinen Begriff an seinen Vorstufen und Gegensätzen klar herauszuarbeiten. Der halb unbewusste Drang, sich über das Verhältnis des eigenen Glaubens und des eigenen ethischen Ideals zu fremden Überzeugungen klar zu werden, mag mitgewirkt haben, wenn Clemens Gnostiker und Philosophen bekämpft; das innerste Motiv ist indessen ein weit weniger theoretisches; es ist der religiöse Trieb, die eigene Überzeugung, die Gnosis, die absolute Wahrheit, in der Welt durchzusetzen. Der Trieb, für die eigene religiöse Überzeugung Propaganda zu machen, ist bei Clemens ausserordentlich stark entwickelt. Er will die Heiden und die Juden bekehren, die Häretiker widerlegen, die Christen zur Gnosis führen; zu diesem Zweck schreibt er sein Werk; sein Zweck ist die litterarische Propaganda für die Gnosis. Overbeck selbst hat das an einer anderen Stelle seines Aufsatzes vorzüglich formulirt: „Die Absicht des Clemens ist keine geringere als eine Einführung in das Christentum oder, besser und dem

[1]) A. a. O. S. 461 f.

Geiste des Werkes gemässer gesagt, eine Einweihung in dasselbe . . . Die Aufgabe, die Clemens sich setzt, ist eine Einführung in das Innerste und Höchste des Christentums selbst.“ [1]) Clemens will, mit einem Worte gesagt, seine Leser zur Gnosis führen; und zwar will er ihnen nicht blos die Gnosis schildern, sondern sein Gedanke ist der, durch sein Werk diejenigen unter seinen Lesern, die dafür reif sind, zu Gnostikern zu machen. Damit glaube ich nur etwas schärfer zu formuliren, was der Sache nach bereits von Overbeck vertreten worden ist.

b) Unser Urteil, der Zweck der Stromateis sei die litterarische Propaganda für die Gnosis, bedarf aber noch einer näheren Begründung. Wie konnte Clemens erwarten, durch sein litterarisches Werk auch nur einen Einzigen zu einem Gnostiker zu erziehen, wenn er nirgends in zusammenhängender und leicht verständlicher Darlegung seine gnostischen Lehren vorführte, sondern sie vielfach nur andeutungsweise vortrug, ja gewisse Bestandteile der Gnosis wahrscheinlich überhaupt nicht seinem Werke anvertraute?

Das ist eine Frage, die gegen unsere Bestimmung des Zwecks der Stromateis einen Augenblick bedenklich machen kann. Indessen ist es nicht schwer, diese Bedenken zu zerstreuen. Was Clemens selbst vor jedem Bedenken gegen einen Erfolg seines litterarischen Unternehmens bewahrt haben wird, das ist sein Intellectualismus, der hier einerseits in einer allgemeineren, unbestimmteren Gestalt wirksam ist, insofern nämlich, als Clemens in der christlichen Religion eine Lehre, eine *διδασκαλία* sieht und daher der Meinung ist, dass Christentum und Gnosis lehrbar seien, — und der andererseits in einer engeren Form, in der Ethik des Clemens zum Ausdruck kommt. Diese Ethik ist durch und durch intellectualistisch. Clemens ist, darin ein echter Grieche,

---

[1]) A. a. O. S. 456.

der Überzeugung, dass zu einer vollkommenen sittlichen Handlung das Wissen um das Gute erforderlich ist, ja, dass Wissen und Tugend identisch sind.

Es giebt zwar einige Stellen bei Clemens, nach denen es so aussieht, als könne das höchste Gut, das *τέλος*, das ist die *ἐξομοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*, auch durch Handeln (*πράξεις*) schlechthin erreicht werden, ohne dass also die Erkenntnis irgendwie mit hereinspielt[1]). So heisst es Strom. IV, 39: *ἐπεὶ δὲ τῶν ἀπαγόντων εἰς τὴν τελείωσιν τῆς σωτηρίας ὁδοὶ εὑρίσκονται δύο, ἔργα καὶ γνῶσις, κτλ.*[2]). Hiernach scheint es, als könne man auf zwei verschiedenen Wegen zur *εὐδαιμονία* gelangen, entweder *ἔργοις* oder *γνώσει*. Indessen ist das keineswegs die Meinung des Clemens. Unmittelbar darauf heisst es nämlich: *ἡ γνῶσις τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς κάθαρσίς ἐστι καὶ ἐνέργειά ἐστιν ἀγαθή. ἀγαθὰ γοῦν τὰ μὲν αὐτὰ καθ᾽ ἑαυτά, τὰ δὲ μετέχοντα τῶν ἀγαθῶν, ὡς τὰς καλὰς πράξεις φαμέν* (Strom. IV, 39). Hiernach unterscheidet Clemens also solche *ἀγαθά*, welche an und für sich gut sind, wie die *γνῶσις*, und solche, welche nicht an und für sich gut sind, aber durch die Verbindung mit jenen gut werden (vgl. *μετέχοντα τῶν ἀγαθῶν*), wie die *καλαὶ πράξεις*. Nimmt man nun noch die zahlreichen, fast überschwänglich zu nennenden begeisterten Schilderungen der Gnosis hinzu, so kann es nicht zweifelhaft bleiben, dass für Clemens das *τέλος*, die *ἐξομοίωσις τῷ θεῷ*, mit der *γνῶσις* zusammenfällt. Es ist ein bei Clemens immer wiederkehrender Gedanke, dass die *γνῶσις* um ihrer selbst willen ergriffen werden will, dass sie also ihren Zweck in sich selbst hat; ja, an der oft citirten Stelle Strom. IV, 136 führt er aus, dass der Gnostiker, gesetzt, Gnosis und ewige Seligkeit wären getrennt, und er sollte zwischen beiden

---

[1]) H. Reuter, a. a. O. S. 9. 10.

[2]) Vgl. auch Strom. VII, 102: *τέλος γὰρ οἶμαι τοῦ γνωστικοῦ τό γε ἐνταῦθα διττόν, ἐφ᾽ ὧν μὲν ἡ θεωρία ἡ ἐπιστημονική, ἐφ᾽ ὧν δὲ ἡ πρᾶξις.* Siehe auch die beiden folgenden Sätze.

wählen, ohne Zögern die Gnosis wählen und auf die ewige Seligkeit verzichten würde: *εἰ γοῦν τις καθ᾽ ὑπόθεσιν προθείη τῷ γνωστικῷ πότερον ἑλέσθαι βούλοιτο τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ ἢ τὴν σωτηρίαν τὴν αἰωνίαν, εἴη δὲ ταῦτα κεχωρισμένα παντὸς μᾶλλον ἐν ταυτότητι ὄντα, . . . ἕλοιτ᾽ ἂν τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ* (Strom. IV, 136). Freilich empfindet Clemens selbst diese Anschauung als eine sehr radicale und gefährliche; das zeigt die Einschränkung, die er sofort macht, dass *γνῶσις* und *σωτηρία αἰώνιος* in Wirklichkeit nicht zu trennen seien; das zeigt auch die Wendung *τολμήσας γὰρ εἴποιμ᾽ ἄν*, mit der er den Satz einführt: *οὐ διὰ τὸ σώζεσθαι βούλεσθαι τὴν γνῶσιν αἱρήσεται ὁ δι᾽ αὐτὴν τὴν θείαν ἐπιστήμην μεθέπων τὴν γνῶσιν.* Aber gerade das beweist uns, dass hier seine eigentliche Anschauung zum Vorschein kommt, wonach die *εὐδαιμονία* mit der *γνῶσις* identisch ist[1]).

Somit ist für Clemens die Tugend an die Gnosis gebunden. Ja, Tugend und Gnosis fliessen vielfach in einander

---

[1]) Die klare Consequenz dieses Standpunkts wäre nun freilich die, allen Nichtgnostikern, nicht nur den Juden und den Heiden, sondern auch den „gewöhnlichen Gläubigen", die Fähigkeit abzusprechen, überhaupt zum Heile zu gelangen. Indessen, diese Consequenz hat Clemens doch nicht gezogen, er sucht ihr vielmehr durch Einführung gewisser stoischer Formeln zu entgehen, so vor Allem durch Einführung des Unterschiedes zwischen den *κατορθώματα* und den *καθήκοντα* oder *μέσαι πράξεις*. Danach ist einerseits schlechthin jede Handlung eines Gnostikers vollkommen, *κατόρθωμα*, andererseits schlechthin jede Handlung eines Heiden Sünde, *ἁμάρτημα*; die Handlung eines *κοινὸς πιστός* aber kann keine vollkommene Handlung sein, sondern ist nur *καθῆκον* oder *μέση πρᾶξις* (Strom. VI, 111). Dieselbe Handlung unterliegt einer zweifachen Beurteilung, je nachdem, ob sie vom „Gnostiker" rein um des Guten willen vollzogen wird oder vom *κοινὸς πιστὶς* aus *φόβος* oder im Hinblick auf den zu empfangenden Lohn (Strom. IV, 113). Nicht einmal das Martyrium ist eine ethisch vollkommene Handlung, wenn man es nicht *γνωστικῶς* oder *ἀγάπῃ* auf sich nimmt: zur *ἀγάπη*, die das Correlat zur Gnosis bildet, vermag sich aber nur der Gnostiker aufzuschwingen.

über; Clemens stellt ganz ähnliche Definitionen für den Begriff der Gnosis und den Begriff der Tugend auf[1]). Daher ist er auch der Überzeugung, dass das Wissen, die Gnosis mit Notwendigkeit zum vollkommenen Handeln führt: *ἕπεται γὰρ τὰ ἔργα τῇ γνώσει ὡς τῷ σώματι ἡ σκιά* (Strom. VII, 82). Das gilt von der Gnosis, sofern damit der bereits erreichte Gipfel der Vollkommenheit bezeichnet wird; das gilt aber auch von der „Gnosis" im allgemeinen Sinne, wonach *γνῶσις* einfach identisch ist mit *ἐπιστήμη*. Clemens ist daher ohne Zweifel der Überzeugung gewesen, dass Derjenige, der seine Schilderungen des idealen Gnostikers liest und die nötige geistige und sittliche Reife hat, sie zu verstehen (vgl. unten § 3, c), dadurch selbst zum Gnostiker wird[2]). Das ist der Grund, warum Clemens

---

[1]) Vgl. H. Reuter, a. a. O. S. 20[1].

[2]) Wie schon oben S. 469 f. berührt worden ist, unterscheidet de Faye (S. 258 f.) zwischen der Ethik der fünf ersten und der Ethik der beiden letzten Stromateis. In Strom. I—V finden wir „non pas une morale telle que la pratiquerait un véritable gnostique, s'il s'en trouvait, mais simplement une discipline à l'usage des chrétiens qu'on pourrait appeler des candidats au gnosticisme véritable. Nous n'avons pas ici précisément l'image de la vie du parfait chrétien, mais plutôt un ensemble d'exhortations, de préceptes et de principes qui sont destinés à produire cette vie d'ordre supérieur." Dagegen entwirft Clemens in Strom. VI und VII ein Bild seines idealen Gnostikers, das eigentlich in die Darstellung seines Gnosticismus gehörte, in sein „système de philosophie religieuse et de morale idéale". Indessen, der Unterschied in der Schilderung des Gnostikers in Strom. I—V und in Strom. VI—VII wird damit m. E. übertrieben, wenn man auch gewisse Verschiedenheiten anerkennen mag (s. oben S. 479). Die Bemerkung aber, die Schilderungen der fünf ersten Bücher hätten etwas Vorbereitendes (S. 258), erledigt sich mit dem, was ich oben über den Intellectualismus des Clemens ausgeführt habe. Clemens will durch diese Schilderungen des idealen Gnostikers nicht auf den künftigen Empfang der Gnosis vorbereiten, sondern ebendamit die Leser zu Gnostikern machen. Was de Faye von den candidats au gnosticisme véritable sagt, könnte man vielmehr auf die Leser des Pädagogos anwenden (s. unten § 3 c, S. 510).

wählen, ohne Zögern die Gnosis wählen und auf die e Seligkeit verzichten würde: εἰ γοῦν τις καθ' ὑπό προθείη τῷ γνωστικῷ πότερον ἑλέσθαι βούλοιτο τὴν γ τοῦ θεοῦ ἢ τὴν σωτηρίαν τὴν αἰωνίαν, εἴη δὲ ταῦ χωριζόμενα παντὸς μᾶλλον ἐν ταυτότητι ὄντα, . . . ἂν τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ (Strom. IV, 136). Freili pfindet Clemens selbst diese Anschauung als ein radicale und gefährliche; das zeigt die Einschrä die er sofort macht, dass γνῶσις und σωτηρία αἰ Wirklichkeit nicht zu trennen seien; das zeigt a Wendung τολμήσας γὰρ εἴποιμ' ἄν, mit der er d einführt: οὐ διὰ τὸ σώζεσθαι βούλεσθαι τὴν γν ρήσεται ὁ δι' αὐτὴν τὴν θείαν ἐπιστήμην μεθέ γνῶσιν. Aber gerade das beweist uns, dass hi eigentliche Anschauung zum Vorschein kommt die εὐδαιμονία mit der γνῶσις identisch ist[1]).

Somit ist für Clemens die Tugend an die G bunden. Ja, Tugend und Gnosis fliessen vielfach i

---

[1]) Die klare Consequenz dieses Standpunkts wäre die, allen Nichtgnostikern, nicht nur den Juden und d sondern auch den „gewöhnlichen Gläubigen“, die Fä zusprechen, überhaupt zum Heile zu gelangen. Indessen, quenz hat Clemens doch nicht gezogen, e ucht ihr viel Einführung gewisser stoischer Formeln z tgehen, so durch Einführung des Unterschiedes zwis den κατορ den καθήκοντα oder μέσαι πράξεις. D t einerseit jede Handlung eines Gnostikers vollk κατόρθω seits schlechthin jede Handlung ein n Sünde die Handlung eines κοινὸς πιστός keine Handlung sein, sondern ist nur κα r μέση VI, 111). Dieselbe Handlung unterli weifachen je nachdem, ob sie vom „Gnosti zogen wird oder vom κοινὸς π den zu empfangenden Lohn Martyrium ist eine ethisch nicht γνωστικῶς oder ἀγάπ Correlat zur Gnosis bildet, zuschwingen.

nan die Stro-
; γνῶσιν. Der
-te der beiden
erscheidet; die
; es erhebt sich
ädagogos?
erührte Problem
t. Man begnügt
tikos wende sich
istiker, das dritte
ben wir gesehen,
er, Heiden, Juden,
tiker"; es will die
nweihen. Anderer-
r Pädagogos solche
der πίστις stehen.
nateis als auch der
t sich die Frage nach
os.

ck dieses Buches mit
lichkeit ausgesprochen
eis; vgl. Päd. I, 1—3.
i Gebieten des mensch-
ράξεις, den πάθη, ver-
entsprechen. Es bezieht

ρεπτικός (παρoρμητικός),
ετικός
αμυθητικός } = λόγος παιδαγωγός.
απευτικός)

agogos" betitelten Buche,
und ὑποθετικός, als heilend
einem Worte als παιδαγωγός
ist πρακτικός, οὐ μεθοδικός,
τὴν ψυχήν, οὐ διδάξαι. Frei-
διδασκαλ[illegible] ἀλλ' οὐ νῦν,

nicht müde wird, immer wieder auf den ἠθικὸς λόγος, auf die Schilderung des idealen Gnostikers zurückzukommen. Der apologetische Nebenzweck, den er mit diesen Schilderungen, namentlich denen des VI. und des VII. Stromateus, verbindet, ist der, den griechischen Philosophen zu zeigen, οὐκ ἄθεον τοῦτον. Die eigentliche Absicht aber ist, diejenigen Leser, die ἐπιτήδειοι εἰς γνῶσιν sind, durch die Zeichnung des gnostischen Ideals selbst zu Gnostikern zu machen.

Ob Clemens diese seine eigentliche Absicht, durch sein litterarisches Werk Christen zu „Gnostikern“ zu machen, wirklich bei einer grösseren Zahl von Lesern erreicht hat, mag uns heute zweifelhaft erscheinen. Seine intellectualistische Bestimmung des Verhältnisses von Wissen und Handeln war wenigstens ganz danach angethan, ihn über die Möglichkeit eines Erfolges zu täuschen. Doch darf man nicht vergessen, dass das gnostische Ideal des Clemens ein durchaus aristokratisches ist[1]); ein grosser Erfolg wäre ihm daher wahrscheinlich gar nicht erwünscht gewesen. „Es genügt dem Gnostiker, wenn sich auch nur ein einziger Zuhörer findet.“ (Strom. I, 49.) So darf man vielleicht vermuten, dass sein Werk mehr im Allgemeinen für den in der alexandrinischen Katechetenschule gepflegten Geist, für die Offenheit für die Schätze der antiken Bildung gewirkt hat. Indessen kommt es ja in unserem Zusammenhang (§ 3, b) nicht darauf an, zu untersuchen, ob Clemens seine Absicht thatsächlich bei einer nennenswerten Zahl von Lesern erreicht haben wird, sondern lediglich darauf, ob Clemens von den allgemeinen Voraussetzungen seines Denkens aus den Zweck seines Werkes wirklich in dem sehen konnte, was wir als den Zweck der Stromateis ermittelt haben. —

c) Der Protreptikos ist von seinem Verfasser — darüber besteht kein Zweifel — gedacht als ein προτρεπτικὸς εἰς

---

[1]) S. unten S. 511, Anm. 1.

πίστιν. Nach unseren Darlegungen kann man die Stromateis bezeichnen als *λόγοι προτρεπτικοὶ εἰς γνῶσιν*. Der Protreptikos führt den Leser auf die erste der beiden Stufen des Christentums, die Clemens unterscheidet; die Stromateis führen ihn auf die zweite Stufe; es erhebt sich also die Frage: was ist der Zweck des Pädagogos?

Soviel ich sehe, hat man das hier berührte Problem noch niemals mit voller Schärfe gestellt. Man begnügt sich gewöhnlich, zu sagen, der Protreptikos wende sich an die Heiden, der Pädagogos an die Pistiker, das dritte Werk an die Gnostiker. Indessen haben wir gesehen, dass sich das dritte Werk wohl an Pistiker, Heiden, Juden, Häretiker wendet, aber nicht an „Gnostiker“; es will die Leser vielmehr erst in die Gnosis einweihen. Andererseits lässt sich nicht bestreiten, dass der Pädagogos solche Leser voraussetzt, die auf der Stufe der *πίστις* stehen. Also wenden sich sowohl die Stromateis als auch der Pädagogos an Pistiker, und es erhebt sich die Frage nach dem besonderen Zweck des Pädagogos.

Clemens hat sich über den Zweck dieses Buches mit grösserer Ausführlichkeit und Deutlichkeit ausgesprochen als über den Zweck der Stromateis; vgl. Päd. I, 1—3. Er führt hier aus, dass den drei Gebieten des menschlichen Seelenlebens, den *ἤθη*, den *πράξεις*, den *πάθη*, verschiedene Thätigkeiten des *λόγος* entsprechen. Es bezieht sich nämlich

auf die	*ἤθη*	der *λόγος*	*προτρεπτικός* (*παρορμητικός*),	
„ „	*πράξεις*	„ „	*ὑποθετικός*	= *λόγος παιδαγωγός*.
„ „	*πάθη*	„ „	*παραμυθητικός* (*θεραπευτικός*)	

„*Νυνί*“, also in dem „Pädagogos“ betitelten Buche, sei der *λόγος* als *θεραπευτικός* und *ὑποθετικός*, als heilend und Vorschriften gebend, mit einem Worte als *παιδαγωγός* am Werke. Der *παιδαγωγός* ist *πρακτικός*, *οὐ μεθοδικός*, . . . *τὸ τέλος αὐτοῦ βελτιῶσαι τὴν ψυχήν, οὐ διδάξαι.* Freilich ist derselbe *λόγος* auch *διδασκαλικός*, *ἀλλ' οὐ νῦν*,

d. h. nicht im Pädagogos. Der Pädagogos hat vielmehr lediglich die praktische Aufgabe der *ἴασις τῶν παθῶν*. Denn es ist nicht möglich, dass Einer etwas von den *διδασκαλικά* versteht, bevor er nicht völlig von den *πάθη* geheilt ist. *καθάπερ οὖν τοῖς νοσοῦσι τὸ σῶμα ἰατροῦ χρήζει, ταύτῃ καὶ τοῖς ἀσθενοῦσι τὴν ψυχὴν παιδαγωγοῦ δεῖ, ἵν᾽ ἡμῶν ἰάσηται τὰ πάθη, εἶτα δὲ καὶ διδασκάλου, ὃς καθηγήσεται πρὸς καθαρὰν γνώσεως ἐπιτηδειότητα* (§ 3).

Die Erwähnung der *γνῶσις* in § 3 stellt es ausser Zweifel, was wir unter den in § 2 erwähnten *διδασκαλικά* und *δογματικά* zu verstehen haben: nämlich nicht etwa schlechthin irgend welche beliebigen theoretischen Darlegungen, etwa über den *λόγος*, — denn dann würde Clemens das Päd. I, 1—3 aufgestellte Programm bereits mit § 4 wieder verlassen, um erst mit dem Anfang des zweiten Buches zu ihm zurückzukehren. Vielmehr beziehen sich die *διδασκαλικά* und *δογματικά* auf die „gnostischen" Lehren, und Clemens hat sein Programm im ganzen Pädagogos strict eingehalten; wo er einmal auf das Gebiet des *διδάσκαλος* hinübergerät, bricht er die Erörterung sofort ab (vgl. Päd. II, 117).

Es ist also die Aufgabe des Pädagogos, den Lesern durch Heilung von den *πάθη* die Fähigkeit zu geben, die Offenbarungen des *διδάσκαλος* zu verstehen. Darf das als sicher angesehen werden, so erhebt sich nun aber die Frage, welche Stelle der Pädagogos innerhalb des von Clemens des Öfteren erwähnten religiösen und ethischen Entwickelungsganges einnimmt.

Es ist bekannt, dass Clemens auf das Bestimmteste zwei Stufen der christlichen Vollkommenheit unterscheidet. Seine ganze Theologie ist vom Standpunkt des (kirchlichen) Gnostikers aus entworfen und hat die Unterscheidung zwischen den „Gnostikern", den vollkommenen Christen, und den naiven Gläubigen, den „einfach Gläubigen",

zur Voraussetzung[1]). Ja, sie ist in einem gewissen Gegensatz zu den gewöhnlichen Gläubigen ausgebildet. Die „Gnosis“ ist zwar nicht erst im Kreise des Clemens gegen Ende des 2. Jahrhunderts im Gegensatz gegen die damaligen alexandrinischen *κοινοὶ πιστοί* entstanden, sondern scheint irgendwie auf die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie zurückzugehen, aber das innere Motiv, die Gnosis zum religiösen Ideal zu erheben, war für Clemens, seine Vorgänger und seine Gesinnungsgenossen allerdings der Gegensatz gegen die *κοινοὶ πιστοί*. Dabei handelt es sich nicht etwa um religiöse Verflachung oder „Aufklärung“ im landläufigen Sinne, sondern um ein tief religiöses Bedürfnis. Der „Gnostiker“ des Clemens ist in der That ein weit mehr auf religiöse Tiefe und Innerlichkeit angelegter Mensch als der *κοινὸς πιστός*. Er empfindet die *ἁπλῆ πίστις* als etwas religiös durchaus Unbefriedigendes und Unerträgliches. Der Glaube jener naiven Gläubigen besteht darin, dass sie gewisse Dinge, die man ihnen gesagt hat, für wahr halten, weil ihre Autoritäten — in Alexandrien die *ἀρχαῖοι πρεσβύτεροι*, letztlich angeblich die Apostel — die Garanten der Wahrheit sind. Was der „Gnostiker“ daran als ungenügend empfindet, ist nicht etwa, wie man annehmen könnte, die Abhängigkeit von den Autoritäten; der „Gnostiker“ hält nicht nur mit grösster Ehrfurcht an den Autoritäten der *κοινοὶ πιστοί* fest, sondern er hat — und das ist ausserordentlich charakteristisch für diese autoritätsdurstige Zeit — daneben noch ein paar Autoritäten mehr. Dagegen geht er darin über den *κοινὸς πιστός* hinaus, dass er danach trachtet, den Glauben zu einem Wissen zu erheben. Dieses

---

[1]) Jene sind die *ἄνθρωποι πνευματικοί*, die *τῷ ὄντι φιλόσοφοι*, die *σοφοί*; diese die *ἁπλῶς πεπιστευκότες*. Vgl. Strom. I, 9; VI, 1: *εἰς ἄνδρας ἐγγραφομένῳ* (*ἐγγραφομένοις*). I, 53: *νήπιος ὢν καὶ μηδέπω ἐπιστάμενος τὸν λόγον*. IV, 114: *τῷ μὲν γνωστικῷ . . . τῷ δὲ ἁπλῶς πεπιστευκότι*. VI, 80; VII, 1: *οἱ πολλοί*. VII, 67: *παῖδες ἐν πίστει κτλ.*

angebliche Wissen um Gott und den Weltprocess, diese Gnosis, die man übrigens, trotz der sehr intellectualistisch klingenden Ausdrücke *γνῶσις*, *ἐπιστήμη* u. s. w., von dem ausserordentlich starken religiösen Grundaccord nicht trennen darf, wenn man Clemens richtig verstehen will, ist nun aber, historisch-genetisch betrachtet, ein ungemein complicirtes Gebilde, das letztlich zu einem nicht geringen Teil aus ganz anderen Quellen stammt als der „Glaube“ jener naiven alexandrinischen Christen. Der Gegensatz war unvermeidlich. Wollte Clemens diese Leute überhaupt als christliche Brüder anerkennen, so konnte er das nur so, dass er zwei Classen von Christen unterschied, die Vollkommenen, die *ἄνδρες*, — und die *νήπιοι*, die *παῖδες*. An diesen ist ihm besonders unsympathisch, dass bei ihnen kein anderes religiöses und sittliches Motiv wirksam ist als der *φόβος* (und die *ἐλπίς*). Es giebt freilich auch eine ganze Reihe von Stellen, an denen Clemens den *φόβος* verteidigt und seine notwendige Verbindung mit dem *πάθος* bestreitet. So sucht er Strom. II, 40 von dem *φόβος θεοῦ* zu beweisen, dass er *ἀπαθής* sei, mit dem *πάθος* nichts zu thun habe: „*οὐχ ὁ πᾶς φόβος πάθος.*“ [1]) Indessen, diese und ähnliche Stellen gehören samt und sonders einer anderen, und zwar einer antignostisch orientirten Gedankenreihe an und bekämpfen die gnostische Verwerfung des Alten Testamentes und die Unterscheidung des Demiurgen vom höchsten Gott. Abgesehen von dieser Gedankenreihe gilt der *φόβος* Clemens als etwas Verächtliches; denn der *φόβος* gehört zu den *πάθη*, die man ausgerottet haben muss, wenn man zur gnostischen Vollkommenheit gelangen will.

Somit zerfällt für Clemens die Menschheit in drei Classen [2]): Heiden, *ἁπλῶς πιστοί* und *γνωστικοί*. Das ist

---

[1]) Vgl. Päd. I, cp. 8 ff.; Strom. II, cp. 7, 16 ff.

[2]) Strom. VI, 111: *γνωστικοῦ . . . τοῦ δὲ ἁπλῶς πιστοῦ . . . τοῦ ἐθνικοῦ.* VII, 5: *δι' ὧν καὶ πάντες αὐτοῦ οἱ ἄνθρωποι, ἀλλ' οἱ*

die Grundanschauung des Clemens. Damit sind zugleich die Hauptstufen der religiösen und sittlichen Entwickelung des Menschen genannt. Unsere Frage ist, welche Stelle der Pädagogos in diesem Entwickelungsgange bezeichnet. Clemens spricht, wenn er von diesem religiösen und sittlichen Entwickelungsgange, von dem Aufstieg zur höchsten Vollendung handelt, gewöhnlich nicht — um im Bilde zu bleiben — von den Stufen der Treppe, sondern von den Schritten (*βαθμός*, *νεῦσις*, *μεταβολή*), die der Gläubige von einer Stufe zur anderen emporschreitet[1]). Es ist klar, dass es nur zwei solcher Schritte geben kann, nämlich 1. von der Stufe des Heiden auf die Stufe des *κοινὸς πιστός*, 2. von der Stufe des *κοινὸς πιστός* auf die Stufe des Gnostikers. Jenes bewirkt der Logos im Protreptikos, dieses in den Stromateis; was bleibt für den Pädagogos?

Nun giebt es allerdings unter den Stellen, die den Aufstieg zur Gnosis nach seinen Hauptphasen schildern, zwei Stellen, an denen es so aussieht, als spreche Clemens hier nicht nur, wie sonst[2]), von zwei, sondern von drei *μεταβολαί*. Indessen ergiebt eine nähere Prüfung, dass Clemens dabei keineswegs den Pädagogos im Auge haben

---

μὲν κατ' ἐπίγνωσιν, οἱ δὲ οὐδέπω, καὶ οἱ μὲν ὡς φίλοι, οἱ δὲ ὡς οἰκέται πιστοί, οἱ δὲ ὡς ἁπλῶς οἰκέται.

1) Soviel ich sehe, ist das Erste nur der Fall Strom. V, 77: *πρώτη μὲν γὰρ ἡ δι' ὄψεως τῶν καλῶν ἡμέρα, δευτέρα δὲ ἡ ψυχῆς ἀρίστης ἐπιθυμία, τῇ τρίτῃ δὲ ὁ νοῦς τὰ πνευματικὰ διορᾷ διοιχθέντων τῶν τῆς διανοίας ὀμμάτων πρὸς τοῦ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ διαναστάντος διδασκάλου.* Ebenso Strom. VII, 6: *ὁ διδάσκαλος οὗτος ὁ παιδεύων μυστηρίοις μὲν τὸν γνωστικόν, ἐλπίσι δὲ ἀγαθαῖς τὸν πιστὸν καὶ παιδείᾳ τῇ ἐπανορθωτικῇ δι' αἰσθητικῆς ἐνεργείας τὸν σκληροκάρδιον.* Von Strom. II, 53. 55 sehe ich hier ab.

2) Strom. II, 31: *καὶ δὴ ἡ πρώτη πρὸς σωτηρίαν νεῦσις ἡ πίστις ἡμῖν ἀναφαίνεται, μεθ' ἣν φόβος τε καὶ ἐλπὶς καὶ μετάνοια σύν τε ἐγκρατείᾳ καὶ ὑπομονῇ προκόπτουσαι ἄγουσιν ἡμᾶς ἐπί τε ἀγάπην ἐπί τε γνῶσιν.* Vgl. auch Strom. VII, 46: *καὶ ὁ μὲν ἐξ ἐθνῶν ἐπιστρέφων τὴν πίστιν, ὁ δὲ εἰς γνῶσιν ἐπαναβαίνων τῆς ἀγάπης τὴν τελειότητα αἰτήσεται.*

kann, dass vielmehr auch an diesen Stellen in Wirklichkeit nur zwei μεταβολαί vorausgesetzt sind. Ich muss das in Kürze beweisen.

Beide Stellen sind bereits oben in der Auseinandersetzung mit de Faye herangezogen worden und auf S. 470 abgedruckt. An der zweiten Stelle, Strom. VII, 57, ist zunächst ohne weiteres klar, dass hier der Pädagogos nicht mit einem besonderen Gliede berücksichtigt ist; denn mit der πρώτη μεταβολὴ σωτήριος kann nur an den Protreptikos gedacht sein, dessen Aufgabe es ist, die Menschen ἐξ ἐθνῶν εἰς πίστιν zu führen; sie ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν zu geleiten ist aber nach dem, was wir bisher festgestellt haben, die Aufgabe der Stromateis. Der Pädagogos scheint hier wieder keine Stelle zu finden; allerdings ist noch ein drittes Glied angeführt, aber nicht zwischen jenen beiden, wie es der Stellung des Pädagogos entsprechen würde, sondern nach ihnen: ἡ δὲ [scil. die Gnosis] εἰς ἀγάπην περαιουμένη.

Das sieht allerdings fast so aus, als setze Clemens drei μεταβολαί und vier „Stufen" voraus: ἔθνη, πίστις, γνῶσις, ἀγάπη. In der That spricht Clemens des Öfteren von der ἀγάπη so, als ob sie eine höhere Stufe über der γνῶσις bezeichne[1]). Indessen ist es keineswegs die Meinung des Clemens, dass zwischen γνῶσις und ἀγάπη derselbe Abstand vorhanden sei wie zwischen γνῶσις und πίστις[2]); die ἀγάπη bezeichnet nur die allerletzte Spitze,

[1]) Vgl. Strom. VII, 55: εἴρηται γάρ· „τῷ ἔχοντι προστεθήσεται", τῇ μὲν πίστει ἡ γνῶσις, τῇ δὲ γνώσει ἡ ἀγάπη, τῇ ἀγάπῃ δὲ ἡ κληρονομία. Vgl. auch Strom. VII, 102: ἡ γνῶσις . . . ἡ κατὰ λόγον ἄσκησις . . . ἄμφω δ' εἰς τὴν τελείαν ἀγάπην συναύξουσιν.

[2]) An anderen Stellen nennt Clemens γνῶσις und ἀγάπη in engster Verbindung (vgl. z. B. die eben angeführte Stelle Strom. II, 31); gelegentlich (Strom, IV, 54) erscheint auch die ἀγάπη neben πίστις und ἐλπίς als das Fundament der γνῶσις. Das zeigt deutlich, dass man alle diese Äusserungen des Clemens nicht pressen darf, um aus ihnen wo möglich Theoreme herauszuspinnen, die Clemens nie gehabt hat.



die höchste Vollkommenheit auf der Stufe der γνῶσις, aber keine neue Stufe über dieser. Mehr will Clemens an der in Rede stehenden Stelle nicht sagen; man beachte, dass er zwar von einer πρώτη und einer δευτέρα, aber nicht von einer τρίτη μεταβολή spricht.

Das ist auch an der anderen Stelle, Strom. IV, 53, nicht der Fall. Auch hier will Clemens mit den Worten „τελειοῖ δὲ ἡ ἀγάπη“ κτλ. nicht einen τρίτος βαθμός über dem πρῶτος und dem δεύτερος bezeichnen, auch hier ist von einem τρίτος βαθμός nicht die Rede. Unter dem „ersten Schritt“ können wir nichts Anderes verstehen als die Bekehrung vom Heidentum zur πίστις. Der „zweite Schritt“ bezeichnet dann den Aufstieg zur Gnosis; denn was sollte Clemens mit τὰ βέλτιστα sonst bezeichnen wollen? Doch nicht irgend eine Zwischenstufe? Dann würde man übersehen, dass Clemens die Wahl der Worte, mit denen er den ihm völlig feststehenden religiösen Entwickelungsgang beschreibt, vollständig der Eingebung des Augenblicks überlässt, dass man also nicht berechtigt ist, in seine Worte zu viel hineinzulegen. An der vorliegenden Stelle ist es völlig deutlich, dass ihm die paulinische Trias „πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη“ vor Augen gestanden hat; unmittelbar vorher hatte er das 13. Capitel des 1. Korintherbriefs berührt, und unmittelbar nachher (§ 54) führt er den bekannten 13. Vers selber an. —

Giebt es also nur zwei bedeutungsvolle μεταβολαί, nämlich 1. die Wendung ἐξ ἐθνῶν εἰς πίστιν, 2. den Aufstieg ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν, so scheint zwischen dieser Anschauung und dem Satze „προτρέπων ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων“ (Päd. I, 3) eine nicht zu beseitigende Incongruenz zu bestehen. Der Protreptikos richtet sich an Heiden, um sie zur πίστις zu führen; die Stromateis richten sich an Pistiker, um sie in die Gnosis einzuweihen; für den Pädagogos scheint keine Stelle übrig zu bleiben.

Das ist indessen doch nur scheinbar der Fall. Es

steht in Wirklichkeit so, dass der Pädagogos und die Stromateis beide den Leser vom Pistiker zum Gnostiker machen sollen. Beide Werke richten sich also an die Pistiker. Aber während die Stromata die „gnostischen Dogmen“ offenbaren und durch die Schilderung des *ἠθικὸς λόγος* den Leser zu einem Gnostiker machen sollen, giebt der Pädagogos durch Ausrottung der Affecte, der *πάθη*, dafür die Vorbereitung. Der Pädagogos giebt also sozusagen die negative Vorbereitung auf die Gnosis, indem er die Hindernisse beseitigt, die dem Verständnis und der Wirkung der gnostischen Mysterien im Wege stehen [1]). Auch hier ist die Voraussetzung die intellectualistische Fassung der Ethik, die Meinung, dass die Leser thatsächlich von den Affecten gereinigt werden, wenn sie ein Wissen um das höhere sittliche Ideal erlangen.

Bestimmt man die Aufgabe des Pädagogos als die negative Vorbereitung auf die Einweihung in die Gnosis, so ist es sofort verständlich, warum Clemens überall, wo er von dem religiösen Entwickelungsgang des Christen spricht, den Pädagogos gar nicht zu berücksichtigen scheint. Denn in der That giebt es nur zwei entscheidende Wendungen oder *μεταβολαί*, der Pädagogos aber hat seine Stelle bei der zweiten *μεταβολή*, bei der man also nicht

[1]) An einigen Stellen der Stromata hat es den Anschein, als lasse Clemens *παιδεία* und *γνῶσις* nicht auf einander folgen, sondern ordne sie parallel an; vgl. Strom. VII, 102: es giebt zwei *παιδεῖαι*, die sich auf die beiden Arten von Sünden beziehen (nämlich *ἄγνοια* und *ἀσθένεια* [101]), *τῇ μὲν ἡ γνῶσίς τε καὶ ἡ τῆς ἐκ τῶν γραφῶν μαρτυρίας ἐναργὴς ἀπόδειξις, τῇ δὲ ἡ κατὰ λόγον ἄσκησις ἐκ πίστεως τε καὶ φόβου παιδαγωγουμένη . . . ἀγάπην . . . τέλος τοῦ γνωστικοῦ*. Indessen zeigt sich auch hier wieder, dass man solche gelegentliche Äusserungen nicht pressen darf. An unserer Stelle ist *γνῶσις* nicht im specifischen Sinne gebraucht — dafür steht vielmehr *ἀγάπη* —, und Clemens stellt hier nur zwei *παιδεῖαι* fest, weil es zwei Arten von Sünden giebt. — Nicht anders steht es mit der Stelle Strom. IV, 154, die schon oben S. 478 abgedruckt ist.

blos an die Stromateis, sondern auch an den Pädagogos zu denken hat.

Noch an einem Punkte möchte ich meine Auffassung verdeutlichen. Man kann vielfach lesen, der Pädagogos schildere das sittliche Leben auf der Stufe der *πίστις*. Ich halte das für missverständlich. Allerdings bedeutete es einen grossen Fortschritt in der Clemens-Forschung, als man den Unterschied zwischen der Ethik des Pädagogos und der idealen Ethik gewisser Partien der Stromateis erkannt hatte. Ich will diese Unterscheidung keineswegs bekämpfen, sondern halte sie durchaus für richtig. Bekämpfen möchte ich dagegen die Meinung, die sich mit dieser Unterscheidung gewöhnlich verbindet, dass diese beiden verschiedenen Sittenlehren ohne weiteres den beiden von Clemens unterschiedenen Stufen der „gewöhnlichen Gläubigen" und der „Gnostiker" entsprächen. Dies ist durchaus nicht der Fall. Clemens ist weit entfernt, im Pädagogos darlegen zu wollen, wie sich die Ethik eines *ἁπλῶς πιστός* ausnehme. Für diese *ἁπλῶς πιστοί* hat Clemens im Grunde nur ein sehr geringes Interesse. Es ist keineswegs seine Meinung, dass sich bei Allen die *πίστις* zur *γνῶσις* vertiefen müsse; von diesem Gedanken hielt ihn wohl ebenso sehr wie die thatsächliche Wirklichkeit sein geistiger Aristokratismus ab, der in dem Augenblicke unmöglich gewesen wäre, wo es keine *πολλοί* mehr gab[1]). Daher hat ihm sicher der Gedanke fern ge-

[1]) Natürlich führt Clemens für seinen gnostischen Aristokratismus den „Schriftbeweis". Mit besonderer Vorliebe citirt er 1. Kor. 8, 7: „*ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις*" (s. Strom. IV, 97; V, 62; VI, 120; VII, 104; vgl. auch Strom. VI, 132). Diese paulinische Stelle benutzt er dann auch dazu, die ihm unbequeme Stelle Kol. 1, 28 (*ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ*) gerade in ihr Gegenteil zu verwandeln; vgl. Strom. V, 61: *οὐ πάντα ἁπλῶς ἄνθρωπον, ἐπεὶ οὐδεὶς ἂν ἦν ἄπιστος, οὐδὲ μὴν πάντα τὸν πιστεύοντα τέλειον ἐν Χριστῷ, ἀλλὰ πάντα ἄνθρωπον λέγει, ὡς εἰπεῖν ὅλον τὸν ἄνθρωπον οἷον σώματι καὶ ψυχῇ ἡγνισμένον, κτλ.*

legen, im II. und III. Buche des Pädagogos eine Ethik für Solche zu geben, die auf der Stufe der *πίστις* stehen und vielleicht immer stehen bleiben werden. Vielmehr zielen diese Ausführungen bereits auf die Gnosis ab und richten sich an Solche, die zu Gnostikern bestimmt sind, denen sie, wie ich das oben formulirt habe, die negative Vorbereitung auf die Gnosis geben sollen [1]). Das schliesst natürlich nicht aus, dass die *παιδαγωγούμενοι* als noch auf der Stufe der *πίστις* stehend gedacht sind. Von diesem Gedanken sind die Ausführungen vielmehr durchaus beherrscht. Im Pädagogos handelt es sich, sagt Clemens, darum, *σώφρονος . . ., οὐκ ἐπιστημονικοῦ καθηγήσασθαι βίου* (Päd. I, 1). Den *παιδαγωγούμενοι* fehlt noch das, was sie erst zur Stufe der Vollendung führen wird, *ἐπιστήμη* und *γνῶσις*, und insofern stehen sie noch auf dem Boden der *πίστις*; aber andererseits befinden sie sich doch schon auf dem Wege zur Gnosis, sie sind also keine *κοινοὶ πιστοί* mehr im eigentlichen Sinne [2]).

---

[1]) Clemens selbst hat das einmal ausdrücklich bemerkt, Strom. VI, 1: *ὁ παιδαγωγὸς τὴν ἐκ παίδων ἀγωγήν τε καὶ τροφὴν παρέστησεν, τουτέστιν ἐκ κατηχήσεως συναύξουσαν τῇ πίστει πολιτείαν καὶ προπαρασκευάζουσαν τοῖς εἰς ἄνδρας ἐγγραφομένοις ἐνάρετον τὴν ψυχὴν εἰς ἐπιστήμης γνωστικῆς παραδοχήν.*

[2]) Ich kann also dem, was de Faye S. 257 über die Ethik des Pädagogos ausführt, in der Hauptsache zustimmen, d. h. in der Betonung des Unterschieds von der Ethik der Stromata. Aber missverständlich ist es, zu sagen: „ce qu'il y a donc dans ce traité, c'est une morale à l'usage des simples fidèles" (ebenso Ch. Bigg, The Christian Platonists of Alexandria, 1886, S. 89: „The life of Faith, as he has described it in the later books of the Pedagogue . . ."). — Die Stelle Strom. II, 125 *τούτους πάντας ὁ παρὰ νόμον φόβος εἰς Χριστὸν παιδαγωγήσας* hätte de Faye (S. 257 [2]) weglassen müssen; denn im Zusammenhang ist weder vom Pädagogos noch von den *ἁπλῶς πιστοί* die Rede, die Stelle blickt vielmehr auf die vorangehende antignostische Verteidigung des *φόβος* zurück (vgl. oben S. 506).

XXI.

Das Lindauer Gespräch.

Ein Beitrag zur Geschichte der Concordienformel.

Von

Lic. theol. Dr. phil. **G. Karo,**

Pfarrer em. in Aeschach bei Lindau im Bodensee.

I. Vorgeschichte.

Über den ersten Generationen des deutschen Protestantismus nach Luther hat ein eigentümliches Verhängnis gewaltet, das sich aus dem Verhältnis zwischen Luther und Melanchthon mit einer gewissen tragischen Notwendigkeit entwickelte. Luther, der Deutschen Prophet, der Mann der Religion, „hatte, soweit dabei von Menschen die Rede ist, die Reformation gemacht, nicht Melanchthon, in dessen Vermögen das auch gar nicht gelegen haben würde. Die deutschen Bekenner des Evangeliums waren daher, natürlich genug, von Anfang an in ihrer überwiegenden Mehrzahl Lutheraner, d. h. ihr Christentum war bestimmt nach dem Typus der eigentümlichen persönlichen Frömmigkeit Luther's ausgeprägt, und allein durch diese Weise fühlten sie sich befriedigt. Melanchthon's christliche Art dagegen war ihnen fremd und störte sie. Da musste denn wohl eine Reaction gegen die melanchthonische Richtung eintreten. Sie wurde aber durch einen besonderen Umstand auf eigentümliche Weise verwickelt. Der eigentliche Begründer einer deutsch-evangelischen Theologie war Melanchthon — nicht Luther —, und überdies war er weitaus der einflussreichste akademische Lehrer im Bereich der deutschen Reformation. Unbestritten unter seinem beherrschenden wissenschaftlichen Einfluss bildeten sich die ersten Generationen der

deutsch-evangelischen Theologen heran. Hiervon war nun aber eine unnatürliche Lage der Dinge die Folge, diese nämlich, dass auf der einen Seite die deutsch-evangelische Theologie von Hause aus entschieden melanchthonisirte und unter der Geistlichkeit die Zahl der persönlichen Verehrer Melanchthon's ungemein gross war, auf der anderen Seite aber die Frömmigkeit des deutsch-evangelischen Volks, ja auch die seiner Theologen selbst im Grossen und Ganzen ebenso entschieden lutheranisirte. Diese Sachlage war unhaltbar, ihr innerer Widerspruch musste bald ins Bewusstsein treten, und von da an konnte auch innerhalb der Theologie selbst eine Gegenwirkung gegen das Melanchthonische, um es wieder auszuscheiden, nicht ausbleiben. Und so brach denn der lange Kampf des sich selbst so nennenden echten Luthertums gegen den Philippismus aus, der sich, in seinen Formen sich mannigfach abwandelnd, bis in das 17. Jahrhundert hineinzog und lange Zeit das Hauptinteresse der deutsch-lutherischen Kirche bildete." Hat es mit dieser Bemerkung Richard Rothe's[1]) seine Richtigkeit, so werden wir gewiss nicht fehlgehen, wenn wir in den flacianischen Streitigkeiten eine der bedeutsamsten Äusserungen dieses Gegensatzes erblicken. War doch Flacius der gewaltigste Träger des specifisch lutherischen Geistes[2]) und hat als solcher begeisterte und treue Schüler gefunden, die an verschiedenen Orten Deutschlands für seine Anschauungen eintraten und ebenso mit opferfreudigem Mute wie mit agitatorischem Eifer dafür kämpften. Sie hatten ein Gefühl davon, gegenüber den Gegnern, die eine mehr ethisch gerichtete, irenische, freilich auch zuweilen katholisirende Richtung

[1]) Rede zur 300jährigen Todesfeier Phil. Melanchthon's, S. 18, und Vorlesungen über Kirchengeschichte, ed. Weingarten, II, S. 401 f.

[2]) A fide dignis familiaribus Lutheri audire memini, tanquam genii sui hominem illum (Flacium) summo loco habuisse, hunc fore ominatus, in quem se vita functo spes inclinata recumberet (Ulenberger, Vita Flacii, p. 376, bei Preger, M. Flacius Illyr., I, 35, Anm.).

vertraten, das Recht der tieferen Religiosität für sich zu haben. Vermöge der besseren Verständlichkeit und Handlichkeit, wohl auch Handgreiflichkeit ihrer Anschauung, nicht zum Mindesten auch des Feuers, mit dem sie für ihre Sache als für eine göttliche stritten, hatten sie zumeist auch das lutherische Volk auf ihrer Seite. Diese Kämpfe, so roh auch die Behandlung der feinsten und tiefsten religiösen Probleme uns Kindern einer feiner fühlenden Zeit erscheinen muss, ganz zu schweigen von den dabei auf beiden Seiten verübten äusseren Gewaltthaten, haben doch ein grosses theologisches und psychologisches Interesse für Jeden, der unter der trockenen Schale der öden Eintönigkeit und hölzernen Behandlung der Sache den tiefer liegenden Kern zu finden weiss. Handelt es sich doch dabei um nichts Geringeres als um die eigentlichen Lebensfragen des protestantischen Christentums: um den Gegensatz von Sünde und Gnade, um das Wesen des Menschen, den Ursprung des Bösen und die Bedeutung des Erlösungswerkes Christi. Was diesen Kämpfen aber noch eine besondere Schärfe und Bitterkeit verleiht, scheint uns das politische Interesse zu sein: jede Abweichung von der Augsburgischen Confession nach rechts oder links musste, so schien es, vom Augsburger Religionsfrieden und damit von der Existenzberechtigung im Deutschen Reich ausschliessen, und die Beschuldigung der „Ketzerei“ konnte so die bedenklichsten Consequenzen haben. Das Gesagte wird an dem einzelnen Falle recht deutlich werden, den wir nach den Urkunden des Lindauer Stadtarchivs eingehend darstellen wollen.

Wir haben unseren Bericht über das Lindauer Gespräch als einen Beitrag zur Geschichte der Concordienformel bezeichnet, weil dasselbe mit den Bestrebungen Jacob Andreä's aufs engste zusammenhängt, dessen eifrigen Bemühungen dieses Werk zu verdanken ist. „Unermüdlich, beugsam und zäh, suchte er den Ruhm des Vollenders der Reformation durch ein schulmässig genau

gegliedertes Bekenntnis, durch das die Streitigkeiten in der lutherischen Kirche „mit höchster Autorität entschieden würden“ [1]). Unter den Schwierigkeiten und Hindernissen, die sich seiner Absicht entgegenstellten, spielte eine nicht unbedeutende Rolle das Verhalten der „Prädicanten“ von Lindau. Diese Reichsstadt hatte einst mit Strassburg, Constanz und Memmingen gemeinsam die confessio tetrapolitana auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 dem Kaiser überreicht, aber sich dann von einer der schweizerischen Reformation zugeneigten Richtung dem Lutherthum zugewandt. Sie hatte ihre im Verhältnis zur Grösse der Stadt ziemlich zahlreichen Theologiestudirenden [2]) nach Jena gesandt, der Hochburg des reinen Luthertums, wo sich diese mit Begeisterung an Flacius anschlossen, der in einem Schreiben an den Rat zu Lindau (datirt Regensburg, den 17. April 1563) [3]) diesen Umstand als eine der Ursachen anführt, weshalb er dem Rate seine Schrift De voce et re fidei widme, die er mit eben diesem Briefe begleitet. Nämlich gerade „der wahren und reinen Religion halben“ habe derselbe seine theologischen Stipendiaten dorthin geschickt und an ihn „verschrieben“ „und also ihn samt seinen Mitgehülfen für rechte treue Lehrer erkannt und bekannt“. Er rühmt die Stadt wegen ihrer Treue im Bekenntnis, vermöge deren sie sich „weder der verhasseten und verfolgeten Bekenner Christi geschämet noch die Gewaltigen, so die Verfälschungen nicht wenig, entweder mit öffentlicher Beschützung derselbigen oder sonst mit listiger Vergleichung gefördert, gefurchtet oder gescheuet haben“, lobt ihre Prediger als „gottselige und

---

[1]) Karl Hase, Kirchengeschichte, § 343 (Das Concordienwerk). Vgl. besonders Johannsen, J. Andreä's concordistische Thätigkeit (Niedner's Ztschr. f. hist. Theol., 1853, III).

[2]) David Chyträus zählt in Rostock ihrer fünf und rühmt ihren Fleiss und sittlichen Wandel (s. Jo. Fechtius, Historiae eccl. saec. XVI supplementum [epistolae ad Marbachios], 1685, p. 145. 155).

[3]) Im Lindauer Stadtarchiv.

treue Diener" und bittet Gott um Bewahrung der Lindauer „für der babylonischen Bestien und ihren Mitbuhlern, darzu auch für allerlei Irrtumen und giftigem Sauerteig und Unkraut, damit itzo der böse Feind die himmlische Speise und Weide grausamlich vergiftet".

Prediger in Lindau waren die eifrigen Flacianer M. Matthias Roth (Rot, seit 1545), Georg Necker (seit 1553), Tobias Rupp (Rup, auch Ruop, seit 1561) und Sebaldus Scheffler (Schefler, Schäffler, seit 1568), sämtlich Lindauer Kinder. Roth war in Wittenberg noch von Luther ordinirt und in Sachsen (in Bitterfeld und in der Nähe von Delitzsch) angestellt worden, bis er 1545 in seine Vaterstadt berufen ward, wo er sich als eifriger Beförderer der Reformation besonders in dem der Reichsstadt unterthänigen Landbezirk erwies. Das 1548 in Lindau eingeführte Interim und seine Anhänger bekämpfte er, namentlich auch von der Kanzel, aufs heftigste. In einer am 8. Februar 1551 gehaltenen Predigt von den Hexen und Unholden, „die er den Bregenzern zum guten Jahr schenkte", wie bei einer anderen Gelegenheit, wo er am 24. Februar 1552 den papistischen „Pfarrversteher" G. von Creutz, „da derselbige auf öffentlicher Kanzel stand, als einen Lügner, Esel und Fassnachtbutzen gescholten", hatte er seiner Leidenschaft etwas zu frei die Zügel schiessen lassen, so dass er den berechtigten Unwillen des ängstlichen Rates erregte. Er ward deshalb zwei Mal suspendirt. Um so eifriger war ihm das Volk zugethan, das ihn bei seiner Verbannung aus der Stadt mit den Waffen in der Hand in die Schweiz geleitete und nachher wieder zurückführte. Wie er hoch erfreut war über die erfolgte Aufhebung des Interims, so unterzeichnete er in Gemeinschaft mit seinem Collegen Necker unter 51 Theologen, an deren Spitze die Jenenser standen, eine Supplik gegen Melanchthon und die Adiaphoristen an die deutschen Fürsten und Stände[1]). Er starb am 29. März 1575. —

[1]) Supplicatio quorundam Theologorum, qui post obitum Lutheri

Der bedeutendste unter den damaligen Lindauer Geistlichen war unstreitig Georg Necker, der in Strassburg und Wittenberg studirt und Luther selber gehört hatte. Als Pfarrer in Lyssau bei Delitzsch war er von den Spaniern gefangen worden, konnte aber nach Leipzig flüchten. Nach Aufhebung des Interims ward er 1553 als vierter Prediger nach Lindau berufen, wo er anfangs wohl durch eine „etwas freie Lebensart“ Anstoss erregen mochte, wie er denn eine Zeit lang an den öffentlichen Schiessübungen Teil nahm. Aber bald ward er die Seele des Lindauer Ministeriums und zeigte sich sehr eifrig in seinen Bemühungen um Erhaltung der reinen lutherischen Lehre. Auf seinen Betrieb ward die von ihm verfasste neue Agende eingeführt, wodurch „diese Kirche anderen reinen lutherischen Kirchen in Lehr und Ceremonien gleichförmig angereiht“, d. h. etwa noch zurückgebliebenes Zwingli'sches Wesen getilgt ward; doch ward die „allgemeine Beichte“ beibehalten, wogegen „des Pabsts Narrenwerk, als Messgewänder, Chorrock, Lichter, Götzen und dergleichen, weil solch Gaukelwerk schon vorlängst als abgöttisch, unnütz und schimpflich Ding abgeschafft“, als abgethan betrachtet ward[1]). Im Jahre 1557 ward er vom Rat als Abgesandter zum Fürstencongress nach Frankfurt geschickt. Mit seinen Collegen Roth und Lepus erhob er Bedenken gegen Einigungsbestrebungen in der lutherischen Kirche, wie sie im „Frankfurter Recess“ 1558 zu Tage traten, weil dadurch „mehr das Streiten, als die falsche Lehre eingestellt“ worden sei. Die gemeinsame Unterschrift der Augustana auf dem Naumburger Fürstentag betreffend erklärte er, dass „dieses Pflaster zu solcher Kur viel zu schmal, aber auch in anderer Absicht viel zu breit sei, indem es zum Deckmantel des einreissenden Calvinismi und anderen irrigen

corruptelis et sectis voce aut scriptis contradixerunt, ad Illustrissimos Principes et status A. C. pro libera christiana et legitima synodo.

[1]) So in der nachher näher zu besprechenden Erklärung der vier Prädicanten: „Christliche Bekenntnis“ etc.

Lehren wirklich gebraucht würde" [1]). Durch seine Erklärung, die er vor dem „grossen Rat" gegen die neue Präfation der Augustana abgab, hintertrieb er die auf Betreiben des württembergischen Gesandten beinahe schon beschlossene Unterschrift des naumburgischen Recesses. Zur Begründung seines Votums schrieb er in der Nacht zum Ostermontag vier Schriften an Rat, Gericht und Gemeinde von Lindau. Wie in Gemeinschaft mit Roth die oben erwähnte Supplicatio gegen die Adiaphoristen, so hat er auch die Protestatio concionatorum aliquot adversus Concilium Tridentinum 1563 unterschrieben, mit der sich die 34 Unterzeichner, namentlich die Jenenser, hauptsächlich von den Philippisten absondern wollten. Dass die Lindauer 300 Thaler zur Förderung der „Magdeburger Centurien" beitrugen, während sich noch 1566 Flacius beklagen musste, dass kein Fürst und keine Stadt ausser Lindau etwas beigesteuert habe [2]), war ohne Zweifel auf Necker's Antrag geschehen. War er doch mit Flacius nahe befreundet, der sich im Sommer 1570, vermutlich einige Wochen lang, bei ihm in Lindau aufhielt [3]). Als dessen Anhänger unterschrieb er mit seinen Collegen Roth, Rupp und Scheffler eine Protestation gegen Jacob Andreä's Concordienproject, von der später die Rede sein wird. Dieser betrachtete ihn deshalb als einen seiner schlimmsten Gegner (Fecht IV, p. 370. 373. 387). Dagegen hat ihm seine Heimatstadt noch nach seinem am 22. Juli 1574 erfolgten Tode ihre Dankbarkeit bewiesen, indem sie seiner Wittwe die Herrenpfründe im Hospital unentgeltlich zu-

---

[1]) Nach M. Bonaventura Riesch, Lindauische Prediger- und Schulhistorie, 1739, handschriftlich in der Lindauer Stadtbibliothek, eine sehr gründliche und zuverlässige Arbeit, die wir vielfach benutzt haben.

[2]) Bei Preger, Flacius, II, S. 429.

[3]) Fecht IV, ep. 10, p. 320. Er widmete ihm auch seine Fidelis admonitio de retinendo sacrosancto Jesu Christi testamento incorrupto 1562 mit der Widmung: Fideli ministro Chri d. m. Georgio Neckero suo fri Illyr. (Lindauer Stadtbibliothek.)

erkannte. — Von besonderem Interesse als der Hauptcolloquent im Lindauer Gespräch ist Rupp, geboren am 5. Februar 1538 als Sohn des Lindauer Chirurgen Michael Rupp. Er studirte in Strassburg und Jena, wohin ihn der Rat geschickt hatte mit Empfehlung an Flacius, dem er sich mit Begeisterung anschloss. Bei den jenaischen Professoren gut angeschrieben, ward er beim Fürstentag zu Naumburg 1561, wohin ihn Judex mitgenommen hatte, als „Internuntius“ nach Jena gebraucht. Am 17. December 1561 hielt er in Lindau seine Antrittspredigt. Schon früh tritt in Briefen und Gespächen, namentlich gegenüber den Strassburger Theologen Marbach und Pappus [1]), zu denen er schon als ihr engerer Landsmann Beziehung hatte, seine flacianische Richtung zu Tage, die das „Lindauer Gespräch“ und seine Absetzung zur Folge hatte, worüber später ausführlich zu berichten sein wird. — Neben ihm spielt in diesem Colloquium sein College Scheffler nur eine Nebenrolle. Er studirte zu Strassburg und Rostock. Nach Jena sandte ihn der Rat nicht, „damit er sich nicht dem Strigelio, der den Flacium weggebissen hatte, anhängig machte“ (s. Riesch a. a. O.); er ward dagegen von Joh. Marbach an David Chyträus in Rostock empfohlen (1563) [2]). Von dort zog er 1565 nach Tübingen, wo er bereits 1566 als Diakonus angestellt ward; 1568 ward er durch Herzog Christoph, dem ihn der Lindauer Rat empfohlen hatte, als Pfarrer nach Obertürkheim berufen, und bald darauf kam er als vierter Pfarrer nach Lindau, wo er 1571 den Protest seiner Collegen gegen Andreä mit unterzeichnete. —

Das waren die Männer, unter deren geistigem Ein-

---

1) Vgl. Fecht IV p. 435. 460, aber auch schon den später zu erwähnenden Brief Brem's an Ehinger (abschriftlich im Lindauer Stadtarchiv [lateinisch]).

2) Wo er an einem wohl von der Universität neu errichteten Studententisch für 13 Thaler (Joachimici) jährlich Essen und Trinken hatte (Fecht III, p. 155).

fluss Lindau damals stand, und man wird annehmen dürfen, dass, soweit man sich überhaupt um solche Dinge kümmerte, die flacianische Anschauung hier die überwiegende war; jedenfalls war man den Männern, die sie vertraten, als eifrigen Verwaltern ihres Predigtamtes herzlich zugethan. Inzwischen hatte Andreä seine concordistische Thätigkeit begonnen, etwa seit 1568. Bis dahin hatte man in Lindau nicht daran gedacht, dass man sich unter dem Bann einer gefährlichen „Ketzerei“ befinde, und hielt die Geistlichen im guten Glauben meist für streng rechtgläubige Lutheraner. Wir kennen die näheren Umstände nicht, unter denen sich Andreä in die Angelegenheiten der Lindauer Kirche einmischte. Aber aus einem Briefe des Lindauer Schulrectors, des Humanisten Martin Brem, an den Juristen Dr. Rudolf Ehinger zu Tübingen (s. oben S. 520 Anm. 1) geht hervor, dass man dort schon lange[1]) auf den Flacianismus der Lindauer Geistlichen, der in besonders leidenschaftlicher Weise von Rupp vertreten war, aufmerksam geworden. Schon seit etwa sieben Jahren, vermutlich seit 1561, hatte auf Necker's Anregung jener Brem mit Rupp wegen der flacianischen Erbsündenlehre Besprechungen gepflogen, wie er nach Tübingen berichtet. Die Lindauer Geistlichen ihrerseits hatten Ursache, sich über Andreä zu beklagen. Dies geschah in einer feierlichen „Protestation“ vom 21. August 1571, mit der sie „D. Jacobi Andreä Circkhelschrifft vnderschriben haben“, und die das Motto trägt: „Psalm 1. Wohl dem, der nicht wandelt im Rat der Gottlosen.“ (Lindauer Archiv.) Andreä hatte zum Anschluss an seine conciliatorischen Bestrebungen aufgefordert. Da führen nun die Lindauer aus, wie sie, „einfältig wie die Tauben und fürsichtig wie die Schlangen“, der Heiligen Schrift, den

[1]) Der Brief ist undatirt, stammt aber nach einer auf dem Ms. befindlichen Notiz aus neuerer Zeit aus dem Jahre 1568. Ist das richtig, dann würde das „per annos plus minus septem“ auf das Jahr 1561 führen, also schon das Jahr von Rupp's Amtsantritt.

Bekenntnisschriften und Luthers Schriften gemäss lehren wollen, wie sie das bisher „durch Regirung des h. Geistes“ gethan. Sie bezeugen ihren Gegensatz gegen die Zwinglianer, Antinomer u. s. w. und protestiren gegen Andreä’s Vorwurf, mit denselben Gemeinschaft zu haben bezw. übereinzustimmen. „Welches er doch in Ewigkeit nicht wird beweisen mögen, und dass wir anders halten und lehren, auch wider sie predigen, er wohl aus unserem Bedenken, welches wir über seine Articul[1]) gestellt, ihm selber zugeschickt, sollte vernehmen künden.“ Schliesslich „bezeugen sie, dass sie von ganzem Herzen wünschen, dass Einigkeit unter den Lehrern in unseren Kirchen sei, doch eine solche Einigkeit, die uns in Christo eins mache, wie er und der Vater eins sind“. Wenn sich also jene Irrlehrer bekehren, wollen sie gern mit ihnen Gemeinschaft haben. Hatte Andreä Recht, wenn er, ohne Zweifel über diese „Protestation“ vom 21. April, deren Urheberschaft er nicht ohne Grund Necker zuschreiben mochte, am 20. Juni sich beklagt und auf Necker schilt: „Ex Algoja [Allgäu] omnium ecclesiarum consensum et subscriptionem habeo nostri pii consensus, cui inseruit Neccarius Lindaviensis tam contumeliosum in me scriptum, protestationem Theologo indignam, ut vix tale quid in scriptis Jesuitarum, Papistarum, Calvinistarum contra me legerim —?“ (Fecht. IV, p. 373.) „Respondebo homini pro dignitate, ne quid interim in communi negotio perturbetur,“ fügt er hinzu. Von dieser Seite her scheint dann im Stillen gegen die Geistlichen gearbeitet worden zu sein, wenn sich auch, der Natur solcher Dinge nach, keine aus-

[1]) Es sind wohl die Artikel genannt, die Andreä den ersten Verhandlungen über eine Concordie in Braunschweig zu Grunde legte, von denen Johannsen, a. a. O. S. 346, berichtet, und die Flacius in einer (im Lindauer Archiv handschriftlich vorhandenen) Gegenschrift widerlegt hatte: Responsio ad articulos D. Jac. Andreae. Illyricus. Vgl. Ed. Schmid, Des Flacius Erbsünde-Streit, in Niedner’s Ztschr. f. hist. Theol., 1849, I. II, S. 224.

drücklichen Nachweise dafür finden. Nun machte sich 1573 eine neue Ausgabe des vergriffenen Lindauer Katechismus nebst Gesangbuch nötig, denen auch die Lindauer Agende beigedruckt werden sollte. Zu diesem Werke verfasste Necker eine „Vorrede“, die unter dem Titel: „Christliche Bekenntnis der Lerer des Heiligen Evangelij, zu Lindow, mit einer Vorrede, so sie an jre Oberkeit, für jre Agenda oder Kirchenordnung, Anno 1573 gestellet“ [1]) — ohne Vorwissen des Rats separat gedruckt [2]) worden war, und zwar auf dem Schlosse zu Mansfeld, wo Graf Volrath, bestimmt durch Cyriacus Spangenberg, den Flacianern ein Asyl geboten und eine Druckerei für ihre Schriften eingerichtet hatte. In dieser Schrift, welche die vier Prädicanten unterzeichnet hatten, sagen dieselben, sie hätten den Auftrag des Rates „auch dahin verstanden und gedeutet, als wolle uns Gott dadurch Ursach geben, und gleichsam dazu nötigen, dass wir nicht allein E. E. W. als unser lieben Oberkeit und allen ihren Unterthanen, als unsern lieben Kirchen und befohlenen Gemein, sondern auch allen Menschen, sie sein gleich Freund oder Feind, durch eine Vorrede für solche Agende eine offentliche Rechenschaft unsers Glaubens geben und ein richtiges unverschlagens, deutlichs und einfältigs Bekenntniss thun sollen von unserer Lehr“. Sie verwerfen nun zunächst alle damals im Schwange gehenden Irrlehren, um ihnen dann die „wahre Meinung und Lehr“ gegenüber zu stellen. Was insonderheit die Erbsünde betrifft, so sprechen sie

1) So lautet der Titel bei Schmid. In der mir zugänglichen Ausgabe nur: „Christliche Bekenntnis der Lerer des heiligen Evangelij in der Kirchen Christi zu Lindow, von den streitigen Artikeln. Mansfeld MDLXXIII.“ Es muss also verschiedene Auflagen davon gegeben haben. Übrigens ist die Schrift, wie die „Agende“, im Lindauer Archiv schon Anfang des 18. Jahrhunderts nicht mehr vorhanden gewesen, wahrscheinlich absichtlich vernichtet, wohl aber findet sie sich in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek wie in der Königl. Bibliothek zu Dresden.

2) und wohl den einzelnen Exemplaren der Agende vorgebunden.

sich gegen den „Irrtum" aus, „dass dieselbige nicht sei die Natur und Wesen selbs des verderbten Menschen in seinen höchsten Kräften, wie er jetzt nach dem Fall von Vater und Mutter in diese Welt geboren wird, sondern dass sie eigentlich sei nur die Verderbung desselben und ein Accidens, das ist etwas angeflogens im Wesen des Menschen". Dem stellen sie als wahre Lehre entgegen, „dass sie sei eigentlich die verderbte Natur und Wesen selber des verderbten Menschen in seinen höchsten Kräften, die man pflegt den freien Willen zu nennen, wie sie Gott ansiehet, und wie in solchem verderbten Wesen und Bild alle Adams Kinder von Vater und Mutter in diese Welt geboren werden, und dass solches verderbte Wesen, Natur und Bild in allen natürlichen Menschen sei eine Ursach, Quell und Ursprung aller anderen wirklichen Sünden". Dafür berufen sie sich auf die Heilige Schrift, sowie auf Luther, der „die Erbsünde nennet eine Natursünde, eine Personsünde, die wesentliche Sünde, welche nicht, wie andere Sünden, gethan wird, sondern die selber alle Sünden thut", „von des Menschen Wesen selbst und ein Stück oder Teil seiner Substanz". Als Motto haben sie auch ein Wort Luthers vorgesetzt, wonach „alles Sünde ist, was nicht, durch das Blut Jesu Christi erlöset, im Glauben gerecht wird". Sie bitten den Rat, „ob solcher reinen und unverfälschten und recht Lutherischen Lehr mit allem Ernst steif und fest zu halten" und auch nach ihnen keinen Prediger anzustellen, der nicht mit diesem Bekenntnis übereinstimme, und schliessen dann: „So werden E. E. W. samt ihren lieben Kindern und Unterthanen mit Gottes Wort reichlich geweidet, an ihren Seelen wohl versorget, auch wird die Einigkeit unter uns Prädicanten, die wir mit Gottes Gnade bis auf diese Stunde mit grossem Lob und Nutz dieser Kirchen brüderlich und unzerrüttet wider etlicher böslistiger Leute heimliche Practica und Anschläg bewahret, erhalten, und die schöne lustige Linde, welche diese Stadt Lindau, unser geliebtes Vaterland, mit

allen Ehren in ihrem Schild führet, und wenn es den Teufel und seinen Anhang noch so sehr verdrüsse, dennoch durch Gottes Segen, Schutz und Schirm, Sommer und Winter grün bleiben. Dazu wolle Gott der Vater durch seinen lieben Sohn, unsern Herrn Jesum Christum, samt dem heiligen Geist, seine Gnade reichlich verleihen und geben. Amen."

Jene „böslistigen Leute" sind ohne Zweifel dieselben, die nachher in der Vorrede des Rats zum gedruckten Protokoll des Colloquiums als die „gutherzigen Leute" bezeichnet werden, die den Rat vor seinen Geistlichen gewarnt haben. Unter ihnen ist Samuel Lins (Lynns) zu nennen, der nach Necker's Tode 1574 dessen Stelle einnahm. Er trat in seinen Predigten den beiden noch übrigen Flacianern, Rupp und Scheffler (nachdem auch Roth inzwischen im März 1575 gestorben war), entgegen, und obwohl er „nicht eben in grossem Ansehen muss gestanden sein", setzte er (oder durch ihn Andreä?) es durch, dass „durch ein angestelltes Colloquium zur Sache gethan wurde" (Riesch, a. a. O.), von dem er selber jedoch sich wohlweislich fern hielt. Nun hatte man erreicht, wonach man so lange schon gestrebt hatte. Nach Necker's und Roth's Hinscheiden standen nur noch Rupp und Scheffler auf dem Plan; Letzterer war ein redlicher, friedliebender, aber nicht eben charaktervoller Mann, Rupp allein vertrat noch den Flacianismus mit Energie und Eifer. Der Rat, dem die theologische Streitfrage schwerlich sehr am Herzen liegen mochte, ward ängstlich gemacht, als könne ihm eine Abweichung von der augsburgischen Confession nachgewiesen und Lindau dadurch aus dem Religionsfrieden gesetzt werden [1]). Diese hochpolitische Frage ist — worauf schon oben hingewiesen ward — bei den theologischen Kämpfen jener Zeit wohl wesentlich

[1]) Dies ward z. B. in dem nachher zu besprechenden Gutachten des Geh. Rats und der Schulherren angeführt.

mit in Rechnung zu ziehen und wird Vieles entschuldigen müssen. In Regensburg war man bereits mit ermutigendem Beispiel vorangegangen und hatte die Flacianer abgesetzt[1]). Wie jetzt der Rat die Sache ansah, geht aus der Vorrede zum gedruckten Protokoll des Colloquiums hervor. Dort wird beklagt, dass die frühere Einigkeit unter den Kirchendienern und der Bürgerschaft Lindaus durch den leidigen Satan gestört worden, durch den eine irrige Lehre von der Erbsünde eingeführt worden sei. Man habe die von den Geistlichen gehaltenen Predigten bisher nur dahin verstanden, dass dadurch der schwere Schaden der Erbsünde und das erlösende Verdienst Christi ins rechte Licht gestellt werden sollte. Von dem in denselben enthaltenen Irrtum habe man nichts gemerkt, bis die Geistlichen eine Vorrede zur Agende veröffentlicht hätten, in der die flacianische Lehre von der Erbsünde ausgesprochen sei. Da sei der Rat „durch gutherzige Leut verwarnt und vermahnt worden", auf die Kirchendiener ein aufmerksames Auge zu haben. Darum seien dieselben nach ernstlicher Überlegung vor den Rat gefordert und gewarnt worden, und ihnen auferlegt, fernerhin bis zum Austrag dieser Sache nicht mehr die betreffende Lehre von der Erbsünde von der Kanzel zu verkündigen. Um die Sache beizulegen, sei nun ein Gespräch anberaumt worden. Ein solches war durch ein Gutachten des Geh. Rats und der Schulherren vorgeschlagen worden. Dieses Gutachten riet an, der Katechismus solle ohne die Vorrede gedruckt und, wo noch gebundene Exemplare mit derselben bei den Buchbindern gefunden würden, diese eingezogen und in des Rats Liberei abgeliefert werden. Sonst möchte die Stadt in nicht geringe Gefahr geraten, weil von den Städten und Ständen augsburgischer Confession die Vorrede als solcher Confession und der Apologie zuwider „angestochen"

[1]) Edict des Kämmerers und Rats zu Regensburg vom 5. Aug. 1574 im Lindauer Archiv (vgl. Ed. Schmid, a. a. O. S. 258 ff.).

werde[1]). Die Büchlein seien auch dem Reichsabschied nicht gemäss, weil ohne Namen des Druckers und Ortes[2]) ausgegeben. „So wurde auch sonderlich die Vorred, dieweil sie den Ständen der Augsburgischen Confession allenthalben ohnleidenlich fallen will, desto mehr Ursach gebären, solches desto höher vor Chur und Fürsten anzuziehen und es endlich an die kaiserliche Majestät selbst oder zum wenigsten an Ihrer Majestät Kammerprocuratorfiscal gelangen zu lassen, wie denn allbereit Warnungen mehr denn genug vorhanden." Sollten nicht genug Katechismen vorrätig sein, sollen sie ohne die Vorrede dem Reichsabschied gemäss neu gedruckt werden. Den Prädicanten soll „ernstlich eingebunden" werden, dass sie nichts ohne Genehmigung des Rats (wie mit der Vorrede geschehen) drucken lassen. Es soll ein Gespräch mit den Prädicanten veranstaltet, dazu Andreä und Marbach oder Dr. Rabus oder Dr. Jorg Synner zu Ulm zugezogen und das Gespräch in Gegenwart des Rats, Gerichts und Gemeinde abgehalten werden. — So erging denn am 21. Juli 1575 gleichzeitig eine Einladung an Jacob Andreä zum Colloquium mit der Bitte, seine Ankunft 14 Tage vorher zu melden, und ein Gesuch an den Herzog Ludwig von Württemberg um Genehmigung dieser Reise für den Kanzler seiner Universität. Von einer zuerst geplanten Einladung Joh. Marbach's oder Joh. Pappus' in Strassburg als Lindauer Stadtkindern ward abgesehen[3]). Die herzogliche

---

[1]) Diese Sorge für die kirchenpolitische Integrität der Stadt geht durch alle Verhandlungen. Noch am 19. Dec. 1576 äussert der Rat in einem Schreiben an die Ravensburger, es sei zu fürchten, dass sie „nochmals von neuem bei hohen und niederen Ständen Augsb. Conf. in beschwerlichen Verdacht kommen möchten, als sollten wir in dieser Stadt Gottes Wort und der Augsb. Conf. . . . zuwider ein irrige und verdammte Lehr von der Erbsünd . . . dulden, schützen und schirmen".

[2]) Das vorliegende Exemplar trägt indes den Druckort Mansfeld.

[3]) Im ersten Entwurf des Gesuchs an den Herzog erwähnt, aber wieder gestrichen (vgl. Fecht., p. 527).

Einwilligung zu Andreä's Reise erfolgte am 29. Juli, „nachdem wir“, wie sich der Herzog ausdrückt, „für uns selbs uss christlichen Bevelch gannz geneiget, ann allem dem jenigen so zu erhaltung einhelligen Consens zwischen den Kirchen der Augspurgischen Confession verwandt, fürstendig, vnnd erfürdersam, sowie auch zu abschaffung vnnd vssrottung, nit allein obbemeldts flaccianischen, sonder auch andere vnnserer waren Religion widerwertigen articuln dienstlich, vnnseres theils nicht erwinden zu lassen“. Am 30. Juli erfolgte dann auch Andreä's Zusage. Er hätte es, wie er schreibt, gern gesehen, wenn ein Tauglicherer „und vielleicht auch dem Herrn Rupen Angenehmer[er]“ berufen worden. Indess will er am 1. August gegen Abend in Lindau eintreffen. Die Lindauer sollen sich das Werk nicht so beschwerlich sein lassen, „als es das Ansehen haben möchte“; man werde ohne viel Zeitverlust der Sache abhelfen, die reine Lehre der Kirche zu Lindau erhalten, die Kirchendiener mit einander vereinigen, das Ärgernis auch bei der Bürgerschaft stillen, auch den benachbarten und allen anderen Kirchendienern alle Ursache abschneiden, deshalb die Lindauer Kirche und ihre Diener anzugreifen oder zu betrüben. Wie Andreä Rupp's letzte Schriften gelesen, walte bei diesem nur ein „Missverstand“ ob, und werde er, „da er desselben auf das allereinfältigste und unwidersprüchlich berichtet, ohne Zweifel sich auch berichten und weisen lassen . . ., welches denn auch ohne Nachteil oder Verkleinerung seiner Person und ministerii wohl geschehen kann und verhoffentlich auch geschehen wird“. Nachdem Andreä eingetroffen ist, werden am 2. August die zwei Prädicanten vor den Rat gefordert und ihnen eröffnet, es werde freundlich und brüderlich gehandelt werden, und sie sollten sich dazu einfinden und ihre Sache versprochenermassen verteidigen; es würde so gehalten werden, dass sie an Person und Amt unverletzlich sein sollten, und zwar sollte die Verhandlung unter Zuziehung von Sachverständigen münd-

lich und in Gegenwart von Rat und Gemeinde, sowie von Vertretern des gemeinen Mannes vor sich gehen, den Prädicanten aber noch Frist bis den anderen Morgen früh 5 Uhr gegeben werden[1]). Am 3. August früh 6 Uhr beginnt nun das Colloquium, dessen Gang wir nach dem gedruckten Protokoll in der Hauptsache wiedergeben wollen[2]).

II. Das Gespräch.

1. Session. Mittwochs, den 3. August 1575. Vormittag 6 Uhr.

Beim Zusammentritt der Versammlung will Andreä dem Rupp die Hand reichen, aber dieser antwortet „trutzenlich“: „Herr Doctor, ich biete Ew. Ehrwürden die Hand nicht.“ Andreä erwidert nur: „In Gottes Namen,“ und setzt sich nieder. Er entgegnet die Begrüssung des Vorsitzenden, begrüsst feierlich den versammelten Rat und bittet, die Sache nicht zu schwer zu nehmen; dergleichen „Misshellung“ sei schon öfters vorgekommen. Die Verhandlung soll in freundlicher Weise geführt werden, so „dass man sich über den Worten nicht zanke, auch keiner Spitzfindigkeit, sondern der lautern und einfältigen Wahrheit sich befleissige und gebrauche“. Er will „sich nicht anders sein lassen, denn als wenn ihn seine Herrn allhie zu ihrem Kirchendiener angenommen und zuvor, von den andern ihren Kirchendienern gegenwärtig, über seiner Lehr und Confession von der Erbsünd examiniren und

[1]) Laut Protokoll vom 2. Aug. 1575. Leider sind die Protokolle sehr flüchtig geschrieben, so dass Vieles nicht entziffert werden konnte, doch glauben wir nichts Wesentliches übergangen zu haben.

[2]) Vgl. Bericht Burgermeister und Rhat der Statt Lindaw von wegen ettlicher daselbst enturlaubter Predicanten. Sampt dem Gespräch, vom Artickel der Erbsünde pp. Tübingen. 1576. Vorrede und 333 Seiten. (In mehreren Exemplaren in der Lind. Stadtbibl.) Hierzu auch: „Von dem Lindauwischen Colloquio, zwischen Doctor Jacob Andreen, vnd Herrn Tobia Ruppio, Anno 1575. Im Augusto gehalten. M. Cyriacus Spangenberg. Anno MDLXXVII.“ (Jenaer Univ.-Bibl.)

befragen lassen wollten". Er entwickelt nun seine Lehre von der Erbsünde: sie ist die tiefste Verderbnis der menschlichen Natur, vermöge deren der Mensch geistlich tot ist und nur durch Christum kann lebendig gemacht werden, so dass „in göttlichen Sachen dem natürlichen Menschen und seinen natürlichen Kräften gar nichts, gar nichtzit, sage ich, sondern alles, alles, sage ich, allein Jesu Christo werde zugeschrieben".

Rupp „hätte gemeint, der Herr Doctor hätte für sich genommen unser Confession (d. h. die Vorrede der Prediger zur Agende) und aus derselbigen gehandelt, dieweil doch unser Mitgehilf das Licht scheut"[1]). Er erklärt für die Norm seiner Lehre die von ihm und seinen Amtsbrüdern im Jahre 1573 in Druck gegebene Confession, d. h. eben jene Vorrede zur neuen Agende. Diese sei aus Gottes Wort, den Bekenntnisschriften (augsburgische Confession, Apologie, schmalkaldische Artikel) und Luther's Schriften genommen. Aus diesen sollen auch Andreä's Einwände geschöpft und dialectice et syllogistice, wie sich bei solchen Colloquien gebührt, besprochen werden, dagegen „sonsten auf spitzige socratische Folgen menschlicher Vernunft und der Philosophie zu antworten, sei er nicht bedacht, wie auch nicht schuldig". Er will auch, was er vorbringt, nicht der menschlichen Vernunft, sondern allein dem heiligen Geist als dem rechten Richter unterworfen haben. Nun verliest er aus der „Vorrede" die Definition der Erbsünde. Sie ist „eigentlich die verderbte Natur und Wesen selber des verderbten Menschen". Darin werden alle Adamskinder geboren. Solche verderbte Natur ist Quelle aller wirklichen Sünden. Er wendet sich mit Paulus Röm. 7 gegen das pelagianische und papistische Accidens: die Erbsünde ist (nach der Apologie) nicht etwas Angeflogenes in dem Menschen, sondern, nach Luther, von des Menschen Wesen selbst und ein Stück oder Teil seiner Substanz (vgl. oben die „Vorrede").

---

[1]) Damit ist wohl Lins gemeint.

Andreä verwahrt sich dagegen, dass die Erbsünde von ihm als „ein solch liederlich[1]) angeflogen Ding" angesehen und mit derselben zugleich auch Christi Verdienst verkleinert werde. Nicht anders sei doch wohl bisher auch Rupp's Predigt allgemein verstanden worden. Die Zuhörer mögen urteilen, ob solch Bekenntnis christlich oder unchristlich sei. „Es muss ja ein Christ wissen, was die Erbsünde sei, der Bauer ebenso wohl als der Höchste." Wollte Rupp dies zugestehen, so wäre man einig. So will er „fein kurz und rund, deutlich und klar die Sachen darthun" und sich „nicht auf den weiten See (Bodensee) begeben, sondern innerhalb den Pfählen[2]) halten". Er erklärt demgemäss, das Bekenntnis der „Vorrede" sei dem Worte Gottes und den Bekenntnisschriften, sowie allen Schriften Luther's zuwider und solle in der Kirche nicht geduldet werden. „Das will ich so deutlich und einfältig anzeigen, dass es meine Herren greifen sollen."

Rupp: „Si hoc feceris, eris mihi magnus Apollo."

Andreä: 1. In der Confession (der Prädicanten) stehe, die Erbsünde sei „eigentlich"[3]) die verderbte Natur und Wesen des verderbten Menschen. Aber Gottes Werk kann nimmermehr des Teufels Werk sein. 2. Unsere Natur ist Gottes Werk, die Erbsünde des Teufels Werk. Darum ist unmöglich, dass des Menschen Natur soll eigentlich die Erbsünde sein. Des Menschen Natur, auch seine verderbte Natur, ist Gottes Werk. Der weimarische Hofprediger Irenäus hätte in einer dem Lindauer Rat gewidmeten Schrift behauptet, die Erbsünde sei eigentlich die verderbte Natur des Menschen, „eigentlich" aber heisse „ohne allen Unterscheid". Wäre dies wahr, dann wären wir Alle des Teufels Geschöpfe. Die Erbsünde stehe in

---

[1]) D. h. geringfügig, unbedeutend, leer.

[2]) Die sich als Wellenbrecher am Seeufer entlang um die Insel ziehen.

[3]) D. h. genau genommen, thatsächlich.

der Auferstehung nicht mit auf, sei also etwas Anderes als der Mensch.

Im weiteren Verlauf des Gesprächs fragt Andreä, ob nach Rupp's Meinung die verderbte Natur des Menschen eigentlich die Erbsünde selbst sei, oder ob zwischen beiden ein Unterschied bestehe. „Ja oder nein.“ Worauf Rupp erwidert: die Behauptung, die verderbte Natur des Menschen sei eigentlich die Erbsünde, widerspreche nicht dem Worte Gottes und den Bekenntnisschriften. Hierauf Andreä: „Der Herr antwortet auf meine gethane Frage; aber er antwortet nichts; ist gar kein Antwort nicht.“ Andreä's wiederholte Frage, ob „eigentlich“ so viel heissen solle als „ohne allen Unterscheid“, und die erneute Forderung eines bestimmten Ja oder Nein umgeht Rupp: „Ich merke wohl, wo Ihr hinaus wollt: Ihr wolltet mir gern die Schlinge über dem Kopf zusammenziehen.“ (Andreä lässt diese Invective zu Protokoll nehmen.) Rupp will „mit der Zeit“ Antwort geben, jetzt aber erweisen, dass Andreä „falsch Zeugnis gebe wider das achte Gebot. . . . Behüte mich auch Gott davor, dass ich sollte falsche Lehre führen.“ Andreä erinnert, „man wolle nicht zanken über einer zweifelhaften Rede“, darum solle Rupp seine Meinung deutlich und klar angeben, und man wolle also nochmals sehen, wie die Zeugnisse der Bekenntnisschriften und Luther's „mit einstimmen“, weil man, wie er von Neuem betont, sich sonst nicht innerhalb der Pfähle halten könne, sondern „im weiten Bodensee umschwimme“.

In der weiteren Verhandlung, in die auch Scheffler mit einer kurzen Einrede eingreift, sagt Rupp, die Worte der „Confession“ seien ja „nicht wälsch, sondern gut teutsch“, und „der Herr Doctor wolle ihnen das Ziel, scopum oder statum controversiae verrücken, denn unsere Confession nichts rede vom Unterschied der Erbsünde und unserer sündlichen Natur“. Ihre Lehre sei „die rechte,

wahre, reine Lutherische Lehre". Bei diesem Bescheid wolle man ihn bleiben lassen.

Der Bescheid der ersten Session lautet dahin, dass Rupp und Scheffler mit Ja oder Nein erklären sollen, ob sie das Wort „eigentlich" in der „Vorrede" als gleichbedeutend mit „ohne allen Unterscheid" gebraucht haben, und ob zwischen der verderbten Natur und der Erbsünde selbst ganz und gar kein Unterschied sei; dazu wird Frist bis zum nächsten Morgen fünf Uhr gegeben.

2. Session. Donnerstags, den 4. August. Früh fünf Uhr.

Rupp beginnt mit Verlesung und Dictat eines Vortrags. Auf der Kanzel sei von den Geistlichen wohl geredet worden von Solchen, die die Erbsünde ein Accidens nennen. Solch ein „Accidenzer" sei Andreä. Indem Rupp die logische Richtigkeit von dessen Beweisführung beanstandet, behauptet er, die ursprüngliche Natur des Menschen habe allerdings Gott geschaffen, aber die verderbte sei des Teufels Werk, doch nicht ein Werk der „Erschöpfung" (des Schaffens), sondern der Zerstörung oder Verderbung. Die Erbsünde ist aber nicht blos eine Krankheit, sondern sie ist der Tod. Sie wird durch die Taufe und die weiteren Gnadenwirkungen nicht blos „ausgefegt", sondern getötet, endlich im Tode des Menschen völlig vernichtet. In den „Ungläubigen" dagegen steht die Erbsünde und mit ihr die wirklichen Sünden mit auf, sie erweist sich demnach durchaus nicht als Accidens. Man könnte sagen, die Erbsünde sei „die böse wesentliche sündliche Form am Menschen, der Mensch aber, so aus Leib und Seele besteht, sei die Materia des theologischen Menschen; beide zusammen machen Einen sündigen Menschen". Sage doch Andreä selber in seiner deutschen Epistel an Illyricus: „Wenn man aber sagt, die Natur ist die Erbsünde selbst, dieselbe Red mag man in gutem Verstand auch wohl passiren lassen."

Andreä: Ist kein Unterschied zwischen der Natur des verderbten Menschen und der Erbsünde, so ist derselbe ein Geschöpf des Teufels, und die Mütter, die Kinder bekommen, gebären Teufelscreaturen. Rupp, gestützt auf Joh. 8, 44, behaupte, der Teufel habe uns gezeuget, „uns gemacht durch die Zerstörung. So doch kein Teufel nie also geredt hat, geschweig ein Mensch, ein Christ, ein Prediger, ein Apostel oder Prophet, kein Türk, kein Jud, kein Tatter, kein Heid, kein Ungläubiger jemals so gotteslästerlich gewesen.“ Denn die Zerstörung „zeuge“ nichts. Hätte Rupp mit seiner Identification der Erbsünde mit der verderbten Natur des Menschen Recht, so hätte Christus entweder die Erbsünde erlöst, oder er hätte gar nichts erlöst. Wenn er, Andreä, selbst geschrieben habe, der Ausdruck: die Natur ist die Erbsünde selbst, möge „in gutem Verstand passirt werden“, so komme es überhaupt nicht auf das Wort, sondern den Sinn an, in dem es gemeint sei. Wie die erste Gerechtigkeit nicht zum Wesen des Menschen gehört, der durch ihren Verlust nicht aufhört, Mensch zu sein, so ist es auch mit der Erbsünde: sie gehört nicht zum Wesen der menschlichen Natur, sondern ist Verderbung derselben, wie auch die Gerechtigkeit des ursprünglichen Menschen ein Accidens ist, „das ist ein solch Ding, dass das Wesen menschlicher Natur ist und bleibt, wenn sie schon Gerechtigkeit verliert“. Rupp setze sich auch in Widerspruch mit der Lindauer Kirchenordnung, die bei der Taufe von einer Vergiftung und Verunreinigung der Natur des Kindes, nicht von deren Vernichtung rede. Und wenn er behaupte, der sündliche Körper werde nicht auferweckt, so werde dadurch „nicht allein der Artikel von der Auferstehung unseres sündigen Fleisches, sondern auch der Artikel des Glaubens von Christo offenbarlich verleugnet“. Denn dann hätte Christus in Maria entweder ein sündiges Fleisch angenommen oder nicht unsere Natur, wäre also nicht unser Bruder. Schliesslich wünscht Andreä, dass man „freundlich, brüderlich und

christlich zusammentrete“, die ärgerlichen, mit Gottes Wort und der Wahrheit nicht übereinstimmenden Reden fallen lasse, die zweifelhaften Reden aber freundlich und brüderlich einander erkläre und ein kurzes schriftliches Bekenntnis von der Erbsünde veröffentliche.

Rupp erbittet sich Bedenkzeit, die bis zum anderen Morgen fünf Uhr gewährt wird; er solle aber seine endliche Meinung kurz schriftlich aufsetzen und verlesen und zum Protokoll legen, auch Abschrift von demselben erhalten. Als er wegen einer schlaflosen Nacht um Verlängerung der Frist bittet, wird sie ihm bis zehn Uhr zugestanden.

3. Session. Freitags, den 5. August. Gegen elf Uhr.

Zu dieser Sitzung hat sich der gemeine Mann zahlreich eingefunden, so dass im Ganzen etwa 350 Personen zugegen sind.

Rupp liest das Folgende ab. Er habe es für nötig gehalten, den Unterschied von „Natur“ und „verderbter Natur“ zu betonen. „Denn mit des Herrn Doctors Weise wohlbekannt, der sich gern verkreucht unter dem blossen Wörtlein Natur, uns verdächtlich zu machen, als redten wir blos in gemein von Natur, damit dann die Einfältigen irr gemacht.“ Er verwahrt sich gegen Andreä’s Consequenzen; das seien nur absurda rationis, non fidei, „allein der Vernunft abscheulich, und nicht dem Glauben“. „Die Natur selbst kann an ihr selbst nicht unterschieden sein; die Erbsünde ist die Natur selbst.“ Was Andreä aus Rupp’s Berufung auf Joh. 8, 44 „absurdirt“, darauf erwidert dieser: „Da donnert und stralet [blitzet] der Herr Doctor herein auf mich, so ungestümiglich, dass er es auch nicht wohl gröber, unesser und greulicher hätte können machen, ob er vielleicht die Leute könnte von mir abschrecken durch solche greuliche Lästerwort, und hab ihm gestern hie müssen sitzen gleichsam als ein Butzenschemen, den man zum Scheusal den Vögeln in die Gärten steckt,

dass man sich ob mir scheue, gleichwie die Pharisäer Christo thaten, sagten, er ist ein Samariter und hat den Teufel, damit sie die Leut von seiner Lehr abschreckten." Und weiterhin: „Lieben Zuhörer und Freunde in Christo, kehrt euch nicht an das gross Zetergeschrei, an des Herrn Doctors, und lasst euch nicht erschrecken; ihr wisset andres von mir und werdet mir Zeugnis müssen geben hie und dort, für meinem Herrn Christo, dass ich euch nie hab gelehrt, dass uns der Teufel habe erschaffen, ob mirs schon der Herr Doctor gern wollt aus meinen Reden aufrichten." Er widerlegt nun Andreä's weitere Einwände, besonders dass das Wesen des Herzens in superioribus (in seinen höheren Kräften) vor Gott gut sei: „Es hat Gott nie gerauen, dass er Krotten, Schlangen, Basilisken gemacht hat, aber gerauen hat es ihn, dass er Menschen gemacht hat[1]). Warum aber hat es ihn gerauen? Nicht darum, dass er die Erbsünd als ein Accidens im Menschen gesehen, sondern dass er sie gesehen hat, dass sie wesentlich in der Natur des Menschen gewesen, die er doch nicht darinnen geschaffen, sondern die wesentliche Erbgerechtigkeit, welche war das Bildnis Gottes, hat er am Menschen erschaffen. Diese sahe Gott nicht mehr in der Natur, sondern sie war hinweg, und ein ander Bildnis war an die Statt gekommen, nämlich des Teufels Larva." Nun zürnet Gott über die Menschen: „Pfui euch an, ihr Teufelskinder, ich hab euch also nicht erschaffen, sondern die Schuld ist euer selbst und des Teufels, dem ihr gefolget."

Andreä bleibt bei der Alternative: entweder Gott oder der Teufel, und beruft sich auf Ps. 100: „Er hat uns gemacht." Rupp seinerseits beharrt dabei, die Lehre vom Accidens „sei die alte Lehr des Antichrists und seiner Sophisten und Schulkläfferer"; sie werde auch von Luther, „dem wahren dritten Elia und unserm rechten teutschen Propheten", verdammt „als Gift und Tod unserer Seelen".

---

[1]) Mit Bezug auf Gen. 6, 6. 7.

„Als ein Prediger dieser Kirchen“ vermahnt er seine Zuhörer, dass man Andreä's Lehre meide, „dann der Prediger kein Platz haben soll“ [1]).

Andreä beklagt sich, dass ihm durch Rupp's Beschuldigung „Gewalt und Unrecht“ geschehe, wogegen er sich auf den ewigen Richter Christus beruft, und bittet die Zuhörer, sie mögen sich „ob solchem Stritt nicht so hoch ärgern, sondern still und geduldig sein und den Grund ferner anhören“, dann würden sie sehen, dass sie „nicht von ihrer alten Religion und Glauben gedrungen, sondern bei ihrer alten Kirchenordnung und alten Lehre gehalten werden sollen“. Er betont: „was Gott gemacht und Menschen gezeugt haben, das hat der Teufel verderbt,“ und wiederholt, die Sünde müsse „ausgefegt“ werden durch Christi Blut, — wobei Rupp dazwischenredet: „Muss es denn nun immer gefeget, ausgefeget, gefirbt[2]) und ausgekehrt sein?“ Andreä fährt in seiner Darlegung fort. Es sei erschrecklich, zu hören, wenn Rupp behaupte, der Sohn Gottes habe den alten Adam, das böse Herz nicht erlöst. Er hat „das böse Herz erlöst, oder er hat gar nichts erlöst“. Wenn er selber an Flacius geschrieben habe, man könne sagen, der Mensch sei die Erbsünde selbst, so sei das ganz etwas Anderes, als wenn man sage, der Mensch ist die Erbsünde selbst eigentlich und ohne allen Unterscheid“. Die Erbsünde steckt wohl in der Natur tief drinnen, ist aber keineswegs die Natur selber. Er schliesst mit der Aufforderung an Rupp, „dass er wolle der geoffenbarten Wahrheit Zeugnis geben, über den Worten der neuen Vorrede nicht weiter streiten“, und mit dem Erbieten, wenn er und Scheffler ferneres Berichtes bedürften, wolle er ihnen denselben „freundlich und brüderlich jederzeit mitteilen“.

Abends um sieben Uhr, als man schon aufbrechen

---

[1]) D. h. ein solcher Prediger soll keinen Raum finden.

[2]) Lindauer Provinzialismus für „gefegt“.

will, verliest Scheffler noch ein Schriftstück, um zu zeigen, wie er zur Unterschrift der „Vorrede“ gekommen sei, und wie er den Artikel von der Erbsünde will verstanden haben. Wenn übrigens Roth und Necker noch lebten, hätte es dieses Gesprächs nicht bedurft. Es galt, ein einhelliges Bekenntnis aufzustellen „zu diesen gefährlichen Zeiten, da Einer in Religionsartikeln das, ein Anderer ein Anderes hält und lehrt“. Necker ward mit der Abfassung betraut. Scheffler, weil er fürchtete, der Artikel von der Erbsünde werde etlicher Wörter halben nicht unangefochten bleiben, hat Necker gebeten, ihm zu sagen, „was doch das eigentliche Gesuch solches Artikels wäre“. Ob man nicht sagen dürfe, die Sünde sei in uns, wohne in uns, hange uns an, wir seien durch die Erbsünde vergiftet, verunreinigt, geistlich aussätzig worden? Necker habe geantwortet, „gemeinhin“ könne man wohl so reden, aber genau und nach der Schrift müsse man sagen, der sündige Mensch sei „geistlich gestorben“ und müsse „zu einem neuen Menschen und wiedergeboren werden“. Er wolle nur „den natürlichen Menschen vor Gott scheusslich genug abmalen und dagegen das Verdienst Christi genugsam erheben“. So habe er, Scheffler, die Unterschrift der „Vorrede“ nicht verweigern können. Auch Roth habe sich so ausgesprochen; und er verliest nun dessen „Bekenntnis von der Erbsünd eines Prädicanten“, worin sich dieser auf Luther beruft, dass die ganze Natur und Wesen des Menschen Sünde sei. „Eben das will und meine ich auch,“ setzt Scheffler hinzu. Wollte er also ein anderes Bekenntnis als das von Necker und Roth unterschreiben, so würde er sie ja verdammen, „dafür mich Gott gnädiglich wolle behüten“. Ebenso werde ihm auch „kein Gottes liebender Mensch raten“, ein Bekenntnis zu unterschreiben, das nicht mit Gottes Wort und den Bekenntnisschriften übereinstimme. Er wolle „mit niemand etlicher sonder Wörter halben zerzanken“ und verspricht, sich von der Kanzel im strittigen Artikel „keiner anderen Wörter zu

bedienen, damit man ja sehe, wie gar kein Lust ich hab zu Unfried". Werde er darüber verfolgt, so sei es Gott geklagt. In diesem Falle bittet er um „ein schriftlich Kundschaft dieser seiner christlichen Bekenntnis und Erbietens", damit er mit Frau und fünf unerzogenen Kindern desto leichter anderswo unterkomme. „Gott wöll sich meiner erbarmen, bei der göttlichen Wahrheit erhalten, und so ich darüber sollte ins Elend vertrieben werden, mit seinem Geist trösten. Amen."

Rupp bittet um Bedenkfrist, die ihm bis Montag morgens fünf Uhr gewährt wird. Doch soll er seine „Handlung" schriftlich, „vollkommen und nicht gestückelt", aufs Kürzeste zusammengezogen, zu Protokoll geben und öffentlich verlesen lassen. Darauf soll Andreä „mündlich mit aller Kürze beschliessen", ebenso Rupp, „mündlich und endlich, ohne fernere Dilation". Um das recht ausführen zu können, soll er für nächsten Sonntag des Predigens überhoben sein.

4. Session. Montags, den 8. August, Morgens fünf Uhr.

Rupp wendet sich gegen Andreä und weist ihm seine Widersprüche im Begriff des gerechten und sündigen Menschen nach. Wie die erste Gerechtigkeit zum Wesen des Menschen vor dem Fall gehört, so die Sünde zum Wesen des sündigen Menschen. Andreä brauche das Wort „natürlich" falsch für etwas, „das in der Natur ist", während es doch etwas zur Natur selber Gehöriges, „Mitnatürliches, Mitwesentliches, connaturale" bedeute. Rupp ergreift nun die Gelegenheit, von der Confession und Vorrede der Lindauer Geistlichen und ihrer Übereinstimmung mit Bibel und Bekenntnisschriften zu reden, „dazu mich der Herr Doctor in der ersten Session nicht hat wollen kommen lassen". Er weist Andreä dann weiter nach, wie er sich derselben Ausdrücke bediene, die schon die „Sophisten" (von denen er Gabriel Biel namentlich hervorhebt) gebraucht hätten. Rupp bittet schliesslich um

das Protokoll bezw. um Druck desselben, sowie um ein Privatgespräch mit Andreä, das vielleicht weiter führe. Sollte es aber nicht zur Einigung kommen, so berufe er sich auf das Reich und die Kreisstände, die ihn und die Seinen noch nicht verhört noch auch verdammt hätten. Dahin werde es doch nicht kommen, dass jeder Stand oder Stadt auf blosse Denunciation hin, als seien sie nicht der augsburgischen Confession zugethan, vom Religionsfrieden ausgeschlossen werden könnten. Er verlangt zur Entscheidung seiner Sache eine christliche Synode, sowie freies Geleit zu derselben, „damit nicht so viel armer Prediger um Unschuld mit ihrem armen Weib und Kindern, da noch die Sach nicht erörtert, so jämmerlich ins Elend verstossen werden. Daran ihre Chur und Fürstl. Gnaden und Herrlichkeiten dem Herrn Jesu Christo das höchste Gefallen thun werden, welcher nicht will, dass man ihm seine Gesalbten beleidige."

Andreä will noch ein Mal Rupp's Meinung kurz zusammenfassen, sodann seine eigene. Er verlangt „einen einzigen Spruch aus dem Alten oder Neuen Testament", mit dem Rupp die seinige sicher begründen kann. „Wann er das bewiesen, so hat Herr Tobias durchaus gewonnen, kann er's nicht, so fällt sein Lehr durch und durch." „Kein Mensch auf dem ganzen Erdboden, er heiss Türk, Jud oder Heid, Christ oder Sectirer, ausserhalb dem verdammten Manichaeo" sei jemals gewesen, „welcher gelehrt hätte, dass zwischen der Erbsünde und des Menschen verderbter Natur kein Unterschied sein sollte". Dem gegenüber solle Rupp „ein kurze runde Antwort geben auf den ersten Artikel (von der Schöpfung)". Dann könne in einer Stunde das Gespräch beschlossen werden. Verlange Rupp ein Privatgespräch, so habe er selber das längst gewollt.

Rupp ist bereit, ein ganzes Dutzend Sprüche beizubringen, und beruft sich auf Röm. 7, 8. Andreä entnimmt aus der Stelle das Gegenteil und erwidert auf

Rupp's weitere Entgegnung: „Herr Tobias antwortet gar nichts," er solle mit Ja oder Nein antworten, „ob zwischen Paulus' Seel und Leib und zwischen der Erbsünde ein Unterschied sei". Rupp verneint es; wenn es sich um „Leib und Seele" handle, so sei ein Unterschied, wenn aber um den verderbten Menschen nach Leib und Seele, so sei keiner. Andreä: „Consul, in quo praedicamento?" Rupp: „Consul seie in praedicamento substantiae. Denn ein Burgermeister seie ein Substanz, ein Person." Andreä: „Also hat kein Narr nie geredt, quia est in praedicamento relationis." Rupp will zwischen dem physischen und theologischen Menschen unterscheiden; Letzterer als sündiger sei die Erbsünde. Auf diese Unterscheidung fragt Andreä — „das wird nun der Garaus werden", — „ob dem Wesen nach zwei unterschiedliche Seiten in einem jeden Menschen sein, also dass Christus nicht für die natürliche Seel gestorben seie, weil ein Theologus oder ein Prediger des Herrn Rupen Fürgeben und Meinung nach nichts mit dem natürlichen Menschen zu schaffen hat". Rupp: „Christus sei für den bösen natürlichen Menschen gestorben, denn für den guten natürlichen Menschen habe er nicht dürfen sterben." Andreä: Ob Christus also die Bosheit oder die Natur, in der die Bosheit steckt, erlöst habe. „Sagen [sagt] ja oder nein." Rupp fragt, was er unter „erlösen" verstehe. Andreä: „Durch Leiden und Sterben selig machen, reinigen, säubern, waschen, was da ist gefangen, verderbt und verunreinigt gewesen." Rupp: „Erlösen" heisse nicht nur ledig machen und reinigen, sondern töten und ganz und gar abthun den alten Adam.

Andreä: „Ob man bei der Taufe das Kind ertränken solle, oder ob man etwas am Kind ertränken solle"; nach der Lindauer Agende „Alles, was ihm von Adam angeboren ist", also nicht seine Substanz, sonst „müsste man die neugeborne Kinder im Tauf wie die junge Hund ertränken". Er will das Gespräch schliessen; Rupp solle

doch „der geoffenbarten Wahrheit weichen und das Ärgernis aufheben, das auch denen gegeben sei, so noch zur Zeit nicht unserer Religion". Sei er aber noch nicht zufrieden, so will sich Andreä „jederzeit zu freundlicher Unterweisung und Bericht aus Rupp's eigenen Büchern erboten haben". „Gott helfe der Kirchen dieses unnotwendigen Streits mit Gnaden ab. Amen." Rupp: „Nur ein Wort oder zwei." Er bemerkt noch, dass „das Kindlein selbst wahrhaftig, aber geistlich vor Gottes Augen ersäuft und ertränkt werde".

Hiermit wird das Gespräch geschlossen und noch ein Privatgespräch zwischen Andreä und Rupp anberaumt, „ob vermittelst göttlicher Verleihung solchem ärgerlichen Stritt im Grund abgeholfen und allhieige verärgerte christenliche Kirch zu gottseliger Einigkeit, Frieden und Ruhe wiederum gebracht werden möcht".

III. Die Entscheidung.

Wenn wir uns durch diese unendlich weitschweifigen Verhandlungen durcharbeiten, die wir nur in möglichst kurzem Auszug wiedergegeben haben, so werden wir uns des Eindrucks kaum erwehren können, dass es sich dabei nicht um ein „freundliches Gespräch" gehandelt hat, sondern um ein Ketzergericht in aller Form. Muss uns auch Rupp's Benehmen, sein Trotz, mit dem er von vorn herein auftritt, seine Gereiztheit, mit der er antwortet, die Leidenschaftlichkeit, womit er zuweilen die Verhandlung unterbricht, unsympathisch berühren, so macht Andreä's Verhalten einen noch weniger günstigen Eindruck. Er hat es augenscheinlich von Anfang an darauf angelegt, Rupp ins Unrecht zu setzen, ihn mehr zu überwältigen als zu überzeugen. Rupp ist von der Wahrheit und Gerechtigkeit seiner Sache aufs Festeste überzeugt, weiss dieselbe auch theologisch besser und tiefer zu begründen, als dies auf Andreä's Seite der Fall ist, der in unendlichen Wiederholungen oft nur Behauptung gegen Behauptung stellt,

womit es denn nicht allzu schwer war, das Feld zu behalten. Man wollte sich eben einmal des Störenfrieds entledigen und musste sich darum unter allen Umständen für den Sieger erklären. Ehe man indes zur Entscheidung schritt, wollte man sich noch eines ansehnlichen Beistandes versichern. Am 10. August wandte sich der Rat an den Herzog von Württemberg mit dem Ersuchen, die zu übersendende Abschrift des Protokolls seinen Theologen vorzulegen, sowie am 19. an die Städte Strassburg, Memmingen und Ulm, denen man mit dem gleichen Antrag das nunmehr ausgefertigte Protokoll zuschickte, und zwar mit der Bitte um möglichste Beschleunigung der Sache, „sintemal der Verzug in mehr Wege ganz beschwerlich fällt". Man sandte dasselbe nun auch dem Herzog, bat ebenfalls um möglichst schnelle Erledigung sowie um sein „gnädiges Wohlmeinen, wessen wir uns gegen unseren Kirchendiener Tobia Rupen ferner gebürlich christlich und ohnverweislich versehen sollten und möchten". Rupp wird im Schreiben an die Städte als ein „harter und streitiger Kopf" bezeichnet. Einstweilen ward ihm das Predigen untersagt, und an die Zünfte erging am 10. und 11. August eine Verkündigung des Rats, welche ausführte, wie durch die „Vorrede" der Prädicanten zur Agende Lindau in Verdacht anderer Städte und Stände geraten sei, und letztere sogar darüber haben „öffentlich schreiben wollen". (Also hier wieder die politische Gefahr!) Darum sollte das „Gespräch" gehalten werden. Es hat nun stattgefunden, und bei demselben, sowie aus dem Privatgespräch „ist bei dem Herrn Rupen schlechter Grund gespürt und vermerkt worden und also die Sach und Handlung seinethalben schlecht genug abgegangen". Es sind nun Gutachten bei Städten und Ständen erfordert, dem Rupp ist das Predigen in der Stadt und auf dem Lande untersagt worden[1]), seine

[1]) Deshalb wird von den Strassburgern unterm 2. September ein Vicar erbeten, und zwar der später als Geistlicher in Lindau an-

Besoldung aber soll ihm fortgezahlt und, sollte nach fernerer Verhandlung seine Opinion und Meinung rechtgeschaffen gefunden werden, er dabei geschützt werden. Es wird erwartet, man werde sich der Entschliessung des Rats unterwerfen und in keinerlei Weise dagegen auflehnen, sondern ihm auch ferner Vertrauen schenken; er werde nichts vornehmen, was nicht zur Erhaltung der göttlichen Wahrheit und der augsburgischen Confession diene. Der alten erkannten und bekannten, im Katechismus enthaltenen Wahrheit soll nichts entzogen werden; sie soll nur dem Wort Gottes nach erklärt und erläutert werden. Diese Erklärung wird abgegeben, nicht als ob man sich einigen Ungehorsams oder Unruhe besorgte, sondern dass man in einer so hochwichtigen Sache, „die einem Jeden auch für seine Person angelegen sein mocht", den „Grund des Handels" erkennen und sie „ihre Herzen stillen" mögen und geduldig abwarten, bis der Rat das Weitere ordnet. — Schon aus dieser Kundgebung an die Zünfte lässt sich ziemlich deutlich zwischen den Zeilen lesen, was sie gerade wegleugnen möchte, was wir aber durch die Protokolle über angestellte Verhöre bestätigt finden: dass die Gemüter der Bürgerschaft durch das Colloquium und sein Ergebnis stark aufgeregt waren. Rupp, der nun bereits vierzehn Jahre in Lindau gewirkt hatte, besass sowohl in der Stadt wie auf dem Lande im reichsstädtischen Gebiet viele und eifrige Anhänger — eine Bestätigung der eingangs ausgesprochenen Ansicht von dem überwiegenden „Lutheranisiren" des Volkes. Auch in Ulm und Memmingen muss man Ähnliches erfahren haben, wenigstens sprechen davon die Antwortschreiben beider Städte, mit denen sie die erbetenen theologischen „Urteile" begleiten, und in denen sie den Lindauern aus eigener Erfahrung ihr lebhaftes Mitleid ausdrücken (2. und 8. September). Der

---

gestellte Nicolaus Faber (Schmid), ein Lindauer Stipendiat, der sich während des Colloquiums mit Joh. Pappus in Lindau aufgehalten hatte (Fecht 526 sq.).

Ulmer Rat will nicht bergen, dass sie eine nochmalige Ermahnung Rupp's und erst, wenn er nicht widerrufe, seine Ausweisung aus Stadt und Umgebung für angezeigt halten. Die Strassburger sprechen ihr Mitleid aus und raten, einen „harten“ und „streitigen Kopf“ abzusetzen, wenn man nicht Geduld mit ihm haben und auf seine Bekehrung hoffen wolle. — Aus den zum Teil sehr umfangreichen theologischen Gutachten sei nur Einiges hervorgehoben. Die Württemberger Theologen beklagen den unter den Lindauern „eingefallenen Zwiespalt“, und „soviel desto mehr, weil sie mitten unter den Papisten gelegen und derwegen das entstanden Ärgernis dieser Spaltung so viel desto schädlicher und beschwerlicher“. Rupp verstosse wider die Schriftlehre von der Schöpfung, da aus seiner Lehre folge, dass der verderbte Mensch kein Geschöpf Gottes sein könne, wider den Artikel von der Menschwerdung Christi, denn nach dieser Lehre habe Christus eine andere Menschheit angenommen als unser Fleisch und Blut, wider den Artikel von der Erlösung, denn darnach hätte Christus die Erbsünde erlöst, und endlich wider den von der Auferstehung des Fleisches, denn so müsste nicht das Fleisch, das wir jetzt haben, sondern ein anderes auferstehen („nach dem Wesen oder aber die Erbsünd“). Die Strassburger wenden sich gegen den „theologischen Menschen“ der Flacianer: der sei „eigentlich das blaue Glas, dadurch beide, der Meister und seine Jünger, sehen“. Das Ebenbild Gottes im Menschen sei nichts Wesentliches, Substanzielles neben Leib und Seele gewesen, sondern nur deren Zierde und „Herrlichkeit“. Durch die Sünde ist auch nichts Wesentliches zum Menschen hinzugekommen, doch ist der Schade „nicht für ein solch philosophisch Accidens zu halten, das von aussen den Menschen anfliege“, vielmehr jetzt „allen Menschen natürlich“. Auch die Ulmer stellen Rupp's Lehre als im Widerspruch mit den Artikeln von der Schöpfung, Menschwerdung und

Auferstehung hin. Die Memminger endlich sind „unzweifenlicher Zuversicht, es werde aus dieser Zwiespalt endlich tausendmal mehr Gutes, denn Böses herfliessen und entspriessen. Nun gehet es mit den leidigen und ärgerlichen Religionsstritten oftermalen nach dem gemeinen Sprichwort: es fleucht etwan einer den Reifen und kommt in den Schnee, das widerfähret auch denen, die sich bedunken lassen, sie wöllen den Pelagianern, Papisten und anderen Verteidigern des freien Willens mit Erhebung der Erbsünde stärker dann ihre Praeceptores und Vorfahrende begegnen, fallen aber zu weit auf die ander Seiten und kommen dahin, dass sie den Unterscheid menschlicher Natur selber, . . . darnach der Erbsünde in der menschlichen Natur aufheben." —

Nach Eingang der Gutachten kam die Sache schnell zur Entscheidung. Rupp und Scheffler wurden am 27. October vor Rat und Gemeinde gefordert und ihnen noch ein ernstlicher „Fürhalt" gemacht. „Ihr sollten," sagte man ihnen, „Gott zuvor mit Ernst darum gebeten und eure christenliche Oberkeit allhie darzu genommen haben, so wüsste man, dass es aus Gott geschehen wäre." Dazu hätte schon Scheffler's „Vorbetrachtung" bestimmen sollen, d. h. das im Colloquium erwähnte Bedenken, dass der Artikel von der Erbsünde „etlicher Wörter halben von gelehrten Leuten nicht unangefochten bleiben würde". So aber sei die Veröffentlichung „in einem Frevel geschehen, ohn alle Ordnung, mit Ärgernis des Nächsten". Das habe im schwäbischen und in benachbarten Reichskreisen Anstoss erregt, namentlich auch bei den Stipendiaten des Rats in auswärtigen Kirchendiensten, die sich dagegen schriftlich und mündlich erklärt. Sie haben indes trotz wiederholter Mahnung des Rats nach dem Tode der anderen Prediger (Roth und Necker) die streitigen Artikel in ihren täglichen Predigten nur um so stärker betont. Darüber seien mehrfach Beschwerden von auswärts erhoben, sowie Streit in der Bürgerschaft selbst erregt worden. Deshalb

habe der Rat, „als die sorgfältigen und getreuen Väter des Vaterlands“, ein Gespräch veranstaltet. Bei demselben habe sich Rupp trotz Vermahnung dazu nicht bescheiden benommen, sondern Andreä die Hand verweigert, auch nachher sich „mit Worten und Geberden“ unbescheiden betragen. Dann sei auch ein Privatgespräch gehalten worden, und auch da sei namentlich Rupp gegenüber nichts Fruchtbares ausgerichtet worden. Man hätte gewünscht, Andreä habe einige Predigten zur Aufklärung gehalten, das sei aber durch Rupp's „auf seine (Andreä's) Person gerichte verhasste [hasserfüllte] Predigten“ und sonstiges „unbescheidenes und verkleinerliches Ausschreien und Verdächtigmachung seiner Lehr in währendem Colloquio“ vereitelt worden. Dann wird als Ergebnis der eingegangenen Gutachten mitgeteilt, „was vermög Gottes Worts . . . zu lehren, zu glauben und zu halten, auch solchem hinfüro allerdings gemäss, in eines Ehrbaren Rats der Stadt Lindau christenlichen Kirchen in Stadt und auf dem Land, gelehrt und gepredigt werden solle“. Es wird verworfen 1. dass die verderbte Natur des verderbten Menschen die Erbsünde eigentlich sei, 2. dass die Erbsünde allein in den höchsten Kräften des Menschen sei, 3. dass sie allein in den untersten Kräften sei, Vernunft und Wille aber von der Sünde frei, 4. dass die Erbsünde nicht sei eine angeborene böse Art, sondern nur ein Gebrechen, eine Last, die Adam's Kinder nur um fremder Schuld willen tragen müssten. Luther's zu Gunsten der flacianischen Lehre klingende Ausdrücke seien dahin zu deuten, dass die Erbsünde „nicht sei ein Gedank, Wort oder Werk, sondern dass sie in der Person, Natur und Wesen des Menschen steckt“. Es sei demnach Rupp's Lehre, als den Artikeln von der Schöpfung, Menschwerdung und Erlösung, Auferstehung des Fleisches zuwider, „in der Kirchen Gottes nicht zu gedulden“, und wird derselbe vermahnt, seinen Irrtum zu widerrufen und recht christlich von der Erbsünde zu predigen. Hierüber solle er sich gleich jetzt er-

klären, und auch Scheffler wird demgemäss befragt. Rupp hat über die Sache eine Schrift verfasst und bittet, deren Verlesung anzuhören, „denn er ja seinem Herrn Christo, dessen die Sach wäre, nichtzit zu vergeben hätte". Auch Scheffler bittet um Dilation und Abschrift (des Protokolls oder der obigen Anweisung für die Prediger?). Beides wird abgeschlagen; man wolle Rupp nicht weiter hören, „da doch auch sein Gegenpart (Andreä) nicht mehr vorhanden wäre". Beide werden aufgefordert, mit einfachem Ja oder Nein zu antworten. Scheffler erzählt dann, wie er nach seinem Aufenthalt in Strassburg nach Rostock geschickt worden sei, nicht nach Jena, „damit er sich nicht dem Victorino anhängig machte"; dort sei er vom freien Willen und der Erbsünde gelehrt, wie er in der „Vorrede" bekannt hätte. Rupp bezieht sich auf eben diese „Confession", beruft sich auf Gottes Wort und die Bekenntnisschriften, „und dies sei die ewige lautere Wahrheit, wie er solche getraue vor dem obersten Erzhirten unserer Seelen zu verantworten und zu erhalten, werde davon einmal nicht abtreten, sondern ehe gewärtig sein, was ihm Zeitliches darüber zu leiden zugefügt werden wolle", und schliesst mit den Worten: „Hier stehe ich, Gott walts". Der „endliche Bescheid" lautet nun dahin, dass sich Rupp und Scheffler als gänzlich verstockt gezeigt und daher (nach Tit. 3, 10) „ihrer Kirchendienste gänzlich entlassen und enturlaubt werden", doch mit Vorbehalt der Unkosten und Forderungen an sie als ehemalige Stipendiaten. Sie sollen sich auch im Lindauer Gebiet der Ausbreitung ihres Irrtums, sowie der Verbindung mit anderen Flacianern[1]) enthalten, auch nicht Andere dazu anstiften noch deren Schriften verbreiten. Sonst

[1]) Von denen namentlich Caspar Heldelin genannt wird, der Sohn des früheren Lindauer Predigers Caspar Heldelin und Tochtermann Cyriacus Spangenbergs, Pfarrer zu Kronenberg, der „ein christliche Predigt über der Leiche Herrn Flacii Märtyrers J. Chr. 1575" geschrieben hat, von Wigand als homo furiosus bezeichnet.

würde gegen sie, auch an ihren Leibern, so verfahren werden, „dass sie den billigen Ernst ihrer christlichen und eifrigen Obrigkeit gewisslich im Werk spüren und empfinden sollten“. Mittwoch, den 2. November, werden indes auf Scheffler's Bitten von Seiten des Rats vier Personen zu ihm geschickt, ihn anzuhören und zu nochmaliger Erklärung zu veranlassen, und zwar „aus besonderem Gunst, in Ansehung seiner Weib und Kinder“. Er zeigt sich jedoch nicht sehr charaktervoll, giebt vielmehr „kein richtige Antwort“ und bittet, „da er die Sache nicht verstehe“ und sie „ihm zu hoch sei“ (!), um Aufschub bis morgen, um sich's „beschlafen“ zu können, denn er will sich nicht „auf einen Stutz“ erklären. Es wird ihm auch Frist bis morgen vor der Wochenpredigt gegeben. Und weil er „in solcher hohen Sachen seinen Unverstand und Einfalt fürgewendet“, soll ihm Andreä's neue Schrift über die Erbsünde zu lesen gegeben werden, er will aber nichts davon wissen, „denn durch viel Lesen werde er nur als ein Einfältiger irr gemacht“. Am Donnerstag beginnen die Verhandlungen, die wir übrigens in ihrem ewigen Hin- und Widerreden nur ganz kurz wiedergeben, von Neuem, und Scheffler wird ermahnt, seinen Irrtum zu lassen, denn „menschlich wäre irren, aber im Irrtum wollen verharren wäre teuflisch“. Auf den Vorwurf, dass er mehr auf die verstorbenen Prediger (Roth und Necker) und die „Vorrede“ als auf Gottes Ehre und der Kirchen Besserung sähe, antwortet er mit tiefem Seufzen, allerdings wären ihm Jene und die Präfation „nicht wenig angelegen; sie hätten aber auch Gottes Ehre gesucht“. Das Endresultat wird dem Rat durch die Deputation gemeldet, worauf dann sofort den beiden Angeklagten durch den Ratsdiener mitgeteilt wird, es bleibe bei der Entschliessung, und sie hätten in acht Tagen ihre Wohnung zu räumen, welchem Befehl nachzukommen sie sich denn auch bereit erklären.

Während so innerhalb der Mauern des Rathauses und

der Pfarrwohnung die traurige Angelegenheit zum Abschluss gebracht ward, spielte sich draussen die lebhafte Volksbewegung ab, auf die wir schon hingedeutet haben. Die Einzelheiten derselben können wir aus den Protokollen der Verhöre entnehmen, die vor dem Rat darüber stattfanden, soweit dieselben zu entziffern sind. Schon bei den Verhandlungen auf dem Rathause war, wie wir sahen, die Beteiligung des Volkes, das Rupp sehr anhänglich war, eine sehr zahlreiche gewesen. Aus der Verkündigung an die Zünfte geht deutlich hervor, wie unzufrieden man mit der ganzen Sache war und wie nötig die Friedensmahnung des Rats. Waren doch laut Protokoll vom 3. November „böse Reden gefallen“ von „vom Rathaus Werfen“, und die Erwartung ausgesprochen, „es werde noch blutige Köpf geben“, und „die Landschaft werde sich auch zu den Sachen thun“, denn „die Bauern wollen einen Pfaffen haben“, wollen sogar „ihren Prädicanten selber erhalten“, und es scheint dabei auf Rupp abgesehen gewesen zu sein, der namentlich im benachbarten, der Reichsstadt zugehörigen Dorfe Reutin sehr beliebt gewesen sein muss. Dorthin ist Rupp von seinen Anhängern begleitet worden, der sogar nachts von solchen besucht ward. Was hiervon blosses Gerücht, lässt sich nicht ermitteln, da die Zeugen nachher nichts von diesen Dingen Wort haben wollen. Aber auch die höheren Stände waren nicht unberührt geblieben. So wird eine Frau von Kirch(en) verwarnt wegen „unchristlicher grausamer Reden“ gegen die Prädicanten [1]), als seien sie nicht rein in der Lehre, wegen Lästerung des Wortes Gottes und „ehrverletzlicher Nachrede“ gegen die Obrigkeit; es wird ihr gesagt, sie hätte Leibesstrafe verdient, die ihr aber wegen ihres schwangeren Leibes und „weiblicher Blödigkeit“ in Geldstrafe von 100 Pfund Pfennigen umgewandelt werden solle. Sie solle aber „des Rupen, Scheffler's und ihres Gleichen gänzlich müssig

[1]) Es sind vermutlich die nicht flacianischen Geistlichen Lins und Schmid [Faber] gemeint.

gehen". Vor dem Rat erscheinen auch Rupp's Schwiegermutter und Verwandte und bitten um nochmalige Verhandlung, der Rat stimmt nochmals feierlich ab über Rupp's zu fordernden Widerruf, auch dieser selbst und Scheffler wagen nochmals um Aufschub zu bitten und werden zu weiteren Erklärungen veranlasst. Man muss schliesslich die Geduld des Rats bewundern, vielleicht auch seine Unsicherheit über die Sache selber, bei diesen Vernehmungen, die auch am 7. November wiederholt und sogar am 14. December neu aufgenommen werden. Hatten sich doch etwa 150—200 Personen bereit erklärt, ein Gesuch an den Rat um Restituirung Rupp's zu unterschreiben. Man wollte noch mehr Unterschriften sammeln und dehnte die Werbung dafür bis Steckborn und Schaffhausen aus. Bei dem Verhör wollten jedoch die meisten Zeugen, da es den Anschein hat, als wolle daraus „ein Geschlagens" werden, „der Sache müssig gehn". Einer derselben spricht sich indes dahin aus, „er wolle für diesen Krieg keinen Spiess kaufen", aber wenn es sich nur um Bitten handle, wolle er sich anschliessen. Über einen jungen Menschen wird ausgesagt, er habe ein auf den Streit bezügliches Lied gemacht, das uns leider nicht aufbewahrt ist. Indes scheint eine allmähliche Beruhigung der Gemüter eingetreten zu sein und der ganze unerfreuliche Handel mit Drucklegung des Protokolls seinen vorläufigen Abschluss gefunden zu haben. In der Vorrede, in der der Rat sein Verfahren eingehend begründet, behauptet er, die Prädicanten hätten die augsburgische Confession angegriffen, wobei sie sich unberechtigter Weise auf Luther als „ihres verdammten Irrtums vornehmsten Schutzherrn" berufen. Es stand zu fürchten, dieselben würden „nicht unterlassen, nach dieses Geistes Art, heimlich und im Finstern zu mausen und den Ungrund durch heimliche Schriften und Botschaften in einfältige, gleichwohl eifrige Leut zu stecken". Da Alles umsonst gewesen, mussten Rupp und Scheffler entlassen werden. Zur Verteidigung gegen den Verdacht,

als pflege man in Lindau den flacianischen Irrtum, sei nun das Protokoll des Colloquiums in Druck gegeben.

IV. Nachspiel.

Der Lindauer Tragödie folgte nun aber noch ein trauriges Nachspiel. Die in der Vorrede zum Protokoll ausgesprochene Besorgnis heimlicher Agitation der „Enturlaubten“ war nicht unbegründet gewesen. Rupp selbst sowie einige treue Anhänger seiner Person und des Flacianismus waren auch ferner nicht unthätig. Vor Allem ist hier zu nennen der Dr. med. Achilles Gasser[1]) zu Augsburg, der Sohn jenes Predigers Thomas Gasser, der sich um die Einführung der Reformation in Lindau besonders verdient gemacht. Als treuer Anhänger der enturlaubten Prediger hatte er flacianische Tractate in Lindau verbreiten lassen, was ihm der Rat in einem Schreiben vom 16. Januar 1576 verweist, worauf er in einem ausführlichen und lebhaft erregten Schreiben antwortet. Er beklagt es, dass sich die Lindauer „so gar von der reinen Lehr des heiligen Evangelii[2]) abfuhren lassen“, wie sie die vier (flacianischen) Geistlichen gepredigt, nach deren Ab gang erst die schriftgemässe Lehre von der Erbsünde „durch Sophistengezänk angefochten“ und „mit philosophischen Inductionibus und der blinden Vernunft angenehmen Argumenten . . . überschrieen und unterdrückt“ worden sei. Er hofft, dass dieser „Accidensschwarm . . . unter der wahren Christgläubigen Füssen mit Fried zertreten und ausgestossen werde“. Mit Übersendung jener Bücher, die nicht wider den Reichsabschied seien, da ja auch des Autors (Spangenberg) Name genannt sei, habe er nur die Lindauer bei der Wahrheit erhalten und vor

[1]) So und nicht Gassner oder Gassar, wie er sonst oft geschrieben wird, schreibt er sich selber in dem im Lindauer Archiv befindlichen Briefe.

[2]) Das er dann „von sancto Luthero . . . wiederum an Tag gebracht“ nennt.

dem „beschwerlichen Accidensirrtum“ verwarnen wollen. Er beruft sich darauf, „dass nach Ausweisung evangelischer der heiligen Propheten und Apostel Lehr die Judicia in Glaubenssachen unverstrickt und frei gelassen werden sollen“. Er wolle auch ferner Lindau zu allem Guten geneigt sein, „doch christlicher Lehr und lutherischer Wahrheit nix begeben“. Der Rat weist Gasser's Anschuldigung der Abweichung von der reinen Lehre entrüstet zurück und schickt ihm zu seiner Belehrung ein Exemplar des „Colloquiums“, damit er dadurch vom flacianischen Irrtum bekehrt werde, beruft sich auf die Zustimmung der Fürsten und Stände augsb. Conf. und erklärt, die zuwider dem speyerischen Reichsabschied in Winkeln gedruckten Tractate nicht leiden zu wollen, ihm selbst gegenüber aber in Hoffnung seiner Bekehrung noch davon absehen, „dies alles gleich alsbald an mehr gebührende Ort zu bringen“, und verbittet sich weiteres „Zuschreiben, ungegründetes Behelligen und ohnerfindliche Anzüglichkeit“.

Vornehmlich war es indessen Rupp selber, der sich noch nicht bei dem Bescheid des Rates beruhigen wollte. Es war ihm gestattet worden, in Lindau zu bleiben, in Hoffnung seiner Bekehrung; er hatte aber die Zeit benutzt, seine Lehre im Stillen weiter zu verbreiten, wodurch immer mehr Spaltung in der Bürgerschaft drohte, und ward deshalb am 9. November 1576 wieder vorgefordert und ihm ein „Fürhalt“ vorgelesen, in welchem gesagt ward, der Rat habe zwar Ursache gehabt, ihn sofort aus der Stadt zu schaffen, „da Ihr also getrotzt fürgestanden und Euch gleichsam als einen hohen Apostel um der Ehre Christi und gottseliger Euer Bekenntniswillen verurtelt und vertrieben zu werden vermessentlich vernehmen lassen, auch deswegen solcher Würdigkeit gefrohlocket und Gott gedankt haben“. Er habe sich nächtlicher Weile in die Häuser geschlichen und mit seinen Anhängern die Einigkeit unter der Bürgerschaft gestört.

Er solle sich nun binnen acht Tagen erklären, ob er widerrufen wolle. Sollte das nicht geschehen, so solle er binnen vierzehn Tagen die Stadt verlassen; indes behalte sich der Rat seine Forderungen an ihn als Stipendiaten vor (!). Statt nun nach Ablauf der Frist eine Erklärung abzugeben, schützte er eine notwendige Reise vor. Von auswärts bat er dann am 9. December um freies Geleit zur Rückkehr, da ihm, wie er sagt, bekannt geworden, wie man es mit „Ausschaffung und Verjagung" von Bürgern halte. Wo er sich aufhalte, giebt er wohl mit Absicht nicht an; wahrscheinlich in Augsburg bei Gasser, bei dem er nach seiner Angabe in der Vorrede zu seiner nachher zu besprechenden Schrift im Jahre 1576 „ein Zeit lang zur Herberg gelegen". Von da hatte er sich nach Basel begeben, wo damals eine streng lutherische Richtung herrschte, unter deren Schutz er Zuflucht zu finden hoffen mochte. Doch hielt er sich dort nur „etliche Tage" auf und begab sich von da nach Frankfurt a. M. Der Lindauer Rat aber kündigte ihm am 15. März 1577 das Bürgerrecht auf, „demnach", wie es in der amtlichen Verfügung heisst, „er mit seinem eingeführten ärgerlichen Streit unsere Kirchen und Gemeind zum höchsten betrübt" und „sich freventlichs Ungehorsams, in äusserster Verstockung und Frechheit, hochsträflich bewiesen". Und „weil er zumal flüchtigen Fuss gesetzt und unseren endlichen Bescheid nicht vernehmen noch anhören wollen", wird ihm das Bürgerrecht genommen und verboten, hinfüro die Stadt zu betreten, doch werden die Ansprüche an ihn wegen verursachter Kosten[1]) u. s. w. vorbehalten. Davon machte der Rat sofort Mitteilung nach Basel, weil er erfahren, dass des Streits „vornehmster Rädlinsführer und stolzer getrotzter Verfechter" unter der dortigen Universität Schutz und Freiheit sich begeben habe. Durch seine Absetzung hätten sich die Lindauer vor den Ständen

[1]) Diese betrugen, wie es heisst, für das Colloquium 6000 Gulden.

augsb. Conf. vom Verdacht falscher Lehre gereinigt und darüber „ein gemein Gezeugnis reiner und wahrer christlicher Lehr verlangt“. Sie erzählen nun den weiteren Verlauf der Angelegenheit und warnen die Baseler vor Rupp, da zu fürchten sei, dass er auch in Basel seinen Irrtum weiter verbreiten werde, und senden deshalb einen eigenen Boten, der zugleich Rupp selber die Aufkündigung des Bürgerrechts mitteilen soll und sie in dessen Abwesenheit seiner Gattin einhändigt. Am 23. März erwidert der Rat von Basel, Rupp habe sich nur etliche Tage dort aufgehalten und dann nach Frankfurt begeben; es sei ihm auch geboten worden, dass er „seine Bequemlichkeit an anderen Orten und Enden suchen und uns allhie ungeirrt lassen solle“. So war ihm denn auch hier keine Ruhestätte gewährt worden, obwohl sich der Professor Sulzer für ihn verwendet hatte, „ne desperatione absorbeatur“, zugleich mit dem guten Rate, er solle sich nach Österreich wenden, „ubi assertores eius sectae quidam iique acres esse affirmantur“ (Fecht p. 551).

Und immer noch nicht wollte die unglückliche Angelegenheit zu Ruhe kommen. Rupp liess in Basel einen Katechismus drucken unter dem Titel: „Hauptartickel Christlicher Lehr Von erschaffung, Fall und widerbringung Menschlicher natur, vss Gottes wort kurtz zusammen getragen, vnd in Frag vnd Antwort verfasset für die einfältigen“ (bei Sam. Apiarius 1577), in welchem er indes die Spitzen des Flacianismus nicht hervorkehrt. In der Vorrede in Gestalt einer Widmung an zwei junge Augsburgerinnen, Verwandte des Dr. Gasser, sagt er, er habe das Schriftchen zunächst nur für sein Hausgesind aufgesetzt, es indes auf Wunsch seiner Freunde und anderer frommer Christen in Druck gegeben, „zudem ich auch mir solches darzu dienstlich geacht, weil ich vor zwei Jahren in meinem lieben Vaterland zu Lindow auf dem Acker des Herrn Feierabend gemacht, welches der lieb Gott ohne Zweifel darum hat lassen geschehen, dass, weil er noch

auch an andern Orten ein sehr reiche Ernte hat, und aber wenig Arbeiter vorhanden, er mich daselbst hin brauchen und berufen wölle, darum so hab ich mich auch mit dieser meiner Sichel wöllen auf den Markt stellen, damit wenn der reiche Hausvater käme, Arbeiter auf seinen Acker zu dingen, jedermänniglich sehe, womit und wie ich mich in der Ernte des Herrn wölle brauchen lassen". Diese Schrift hatte der Verfasser nach Lindau geschickt, mit eigenhändiger Widmung (z. B. an seinen dortigen Bruder Michael Rupp), der Rat hatte davon Kunde erhalten und sie den neu angestellten Geistlichen zur Prüfung und Begutachtung vorgelegt. Diese sprechen zunächst ihre Entrüstung über die angeführte Stelle der Vorrede aus. Rupp stelle die Sache so dar — und damit haben sie nicht Unrecht —, als sei er freiwillig von Lindau geschieden, und bringe so das Zeugnis und Urteil des Rats in ein falsches Licht: Wenn er vorgebe, hier „Feierabend gemacht" zu haben, warum er „sich dann unterstehe, durch seine geschriebene und gedruckte Büchlein noch etwas weiter allhie zu arbeiten". „Noli falcem tuam mittere in alienam messem." Sie machen ihm zum Vorwurf, er sei unaufrichtig, weil er seine Irrtümer in dem Büchlein weder bekannt noch widerrufen und davor gewarnt habe. Hin und wieder flicke er jedoch in das Büchlein, was zur Stärkung seiner falschen Meinung diene, suche also dadurch „nichts anderes, denn dass er unter dem Schafskleid seiner Heuchelei ein reissender Wolf bleiben möge". So bleibt Rupp jedenfalls im Unrecht: lehrt er seinen „Irrtum", so ist er verdammlich; lehrt er ihn nicht, unterlässt aber einen ausdrücklichen Widerruf, der in einem Lehrbüchlein „für die Einfältigen" gewiss nicht am Platze war, so muss er ein Heuchler sein. Ganz unberechtigt ist es auch, wenn die Prediger behaupten, dass das Buch „voller Gift und Gallen" wider den Rat sei. Ausser der citirten Stelle der Vorrede enthält es durchaus nichts Persönliches. Endlich wird der Rat von den Geistlichen

gebeten, darauf zu denken, „wie doch dem unruhigen und trotzigen Flacianer Tobias Rup möge gewehret und gesteuert werden, damit er unser Stadt und Gemein . . . mit seinen nichtigen und schädlichen Büchlein hinfüro unbekümmert und zufrieden lasse“. Diese Erklärung sandte der Rat am 23. Juni 1578 zugleich mit der Rupp'schen Schrift an den Tübinger Rechtslehrer Nicolaus Varnbühler mit der Bitte, beides der Theologenfacultät zur Begutachtung vorzulegen und sein eigenes Gutachten beizufügen, damit man auf Grund dessen gegen Rupp vorgehen könne. Varnbühler weiss in seiner Antwort zu berichten, dass das Buch ohne Wissen der Baseler Theologen gedruckt und, „damit es desto mehr Schein habe“, mit dem Namen des Druckorts Basel versehen sei; wenn es die Herren zu Basel wüssten, würde der Drucker bestraft werden. So hatte es Jakob Heerbrand aus Basel mitgebracht, der mit Theodosius Schnepf das Tübinger Gutachten vom 26. Juli unterschrieben hatte, in welchem gesagt war, man müsse fleissig Acht haben, „damit nicht die einfältige Leut durch solche eingeschobene Buchle und schleichende Geister entweder in Irrtum geführt oder aber darinnen gestärket würden“, denn das Büchlein enthalte „nicht allein sehr schlüpfrige Reden, so auf Schraufen gesetzt“, sondern auch solche, mit denen obige Irrtümer bestätigt werden. Wir Heutigen können uns freilich schwer in die — Feinfühligkeit jener Zeiten für die „reine Lehre“ hineinversetzen. Der Lindauer Rat sandte nun am 10. September sämtliche Gutachten samt dem Rupp'schen Büchlein nach Basel mit der Bitte, man möge gegen Rupp, „da er anderst von ihnen zu ihren Diensten gezogen und gebraucht würde, gebührenden Ernst hinwenden, auch bei derselben Druckereien Einsehens thun“, damit das Buch nicht weiter verbreitet werde. Darauf erwidern die Baseler nur, da Rupp nicht in Basel wohnhaft sei, sie auch zur Zeit mit Geschäften überhäuft seien und daher nicht Zeit gehabt hätten, sich mit der

Sache näher zu beschäftigen, so wollten sie den Lindauer Boten nicht länger aufhalten. Dabei mussten sich nun endlich die Lindauer beruhigen. Von Rupp und Scheffler erfahren wir nur noch wenig. Ersterer hat wahrscheinlich in Laufen a. d. Salzach[1]) Anstellung gefunden und also Sulzer's Rat befolgt, sich nach Österreich zu wenden. Wenigstens wird er auf einem Bilde von ihm vom Jahre 1588 als Pastor Laufensis bezeichnet. Wäre nach anderer Meinung damit Lauf im Badischen gemeint, wohin er durch Sulzer's Empfehlung gekommen wäre, so hätte er dort die F.C. unterzeichnen müssen. Dass er aber vielmehr seiner flacianischen Überzeugung treu geblieben, besagen die Verse, die er unter sein Conterfei gesetzt hat[2]). Nicht

---

[1]) Jetzt bayerisch. Auch in Steiermark giebt es ein Dorf Lauf. An Lauf a. d. Pegnitz oder Lauf bei Bamberg ist kaum zu denken.

[2]) Die charakteristischen Verse lauten:

Statt Lindow ist mein vatterland,
Von dann ein Ersam Rhat mich sandt
Gehn Strassburg zum Studio fein,
Darnach ins Türingerland gen Jehn,
Ein Rhat mir gab Illyricum,
Flacium zum Praeceptor fromm.
Ein Rhat vff meins Praeceptors schrifft,
Von Jehn [gen] Lindow mich berüfft,
Vierzehen Jar daselbst ich lert,
Ein christlich Gmein dz rein Gotswort
Von dannen ich vertriben ward,
Vom Teutschen Pabst, drū dz ich lart,
Das der Mensch seye nichts dann Sünd,
Wie man in vsser Christo findt,
Gleich wie er in jm Gerechtigkeit,
Eigentlich ohn all vnderscheid.
Von Jugent vff vss heilger Schrifft,
Mein Praeceptor mich solchs bericht.
Drum nimbt viel wunder dz ein Rhat,
Mich mit Weib Kind vertriben hatt,
So ich doch anders nichts gethan,
Dann dz ich seinm Gheiss nach gsetzt han,
Und dessen lehr hab gfolget eben,

so charaktervoll oder hartnäckig hat sich Scheffler bewiesen. Er ward Pfarrer in der Grafschaft Hanau, wo er die F.C. unterschrieben und damit seinem „Irrtum" abgesagt hat. Dort starb er am 6. Januar 1583.

Von der Bewegung, die der Rupp'sche Handel unter der Lindauer Bürgerschaft hervorrief, war schon die Rede. Nur einiger einzelner Fälle sei noch Erwähnung gethan. Noch während Rupp's Anwesenheit in der Stadt fanden die neuen Prediger sich veranlasst, einen gewissen Berchtold Stilz (Stulz) die Zucht der Kirche fühlen zu lassen. Der Rat wollte es „um Ruhe und Friedliebens willen und ihnen den Herrn Prädicanten selber zum Guten" nicht haben, dass derselbe von der Kanzel herab vermahnt werde; vielmehr sollten sich die Geistlichen auf allgemeine Strafpredigten beschränken; diese aber wollten es sich nicht nehmen lassen, wenigstens bei der Abendmahlsvorbereitung im Chor vor den Communicanten den Stilz nach der Agende zu examiniren und, wenn er bussfertig sei, zu absolviren. Sollten sie wegen der Erregung durch den Erbsündenstreit es damit noch anstehen lassen, so müssten sie bis zum jüngsten Tage harren, denn so lange Rupp noch die Bürger zu sich einladen und in die Häuser schleichen könne, sei auf Frieden nicht zu bauen. Daher erwarten sie vom Rat, er werde ihnen „in der einmal fürgesetzten Handlung keinen Eintrag thun, wobei sie sich auf Luther berufen, der die Obrigkeit, die sich der Kirchenzucht nach Christi Einsetzung widersetze, als Teufelsknechte bezeichne. Sie erbieten sich, ihr Amt „niemand zu Verdruss oder Schmach" zu führen, „sondern alles Obern und Untern zur Besserung und Gott zu Ehren reden und thun" zu wollen. — Schlimmer als diesem Stilz

Den sie mir zum Praeceptor geben.
Zwölff Jar ich nuh dz ellend bauwe,
Doch hats mich noch nie kein stūd gıawē [= gereut]
Ein ehr ists mir vnd gar kein schand,
Kein Prophet gilt im Vatterland.

erging es später einigen anderen Bürgern. Hieronymus Koch, Hans Deller, Hans Ulrich Schelling und Augustin Müller waren ihrer flacianischen Meinungen halber im Januar 1577 aus Lindau ausgewiesen worden. In ihrem Namen und Auftrag bitten etliche Ratsverwandte für sie in einer „Memoria“ vom 7. Januar. Sie wollen nicht der Obrigkeit oder den Predigern sich widersetzt haben, es sind ihnen indes von diesen „die Sacramente versagt, derselbigen Dieb ausgeschrieen, auch dem Teufel als gottlos übergeben“ worden, „und unser liebe Oberkeit auf uns gehetzt, mit Vermelden, uns an Leib und Gut zu strafen“. Als „dieses Artikels Unverständige“, die „den gesetzten Unterscheid nit empfinden noch begreifen können“, will es ihnen zu schwer fallen, „jemands Lehr zu verdammen und eines Andern gerecht preisen“, „weil doch niemands über seinen Verstand und Wissenschaft Zeugnis geben soll“. Sie bitten um einen Schein über ihre Ausweisung oder Abschrift des Urteils, dass es nur um obiger Ursachen halben gefällt sei. Endlich bitten sie, sie, wenn nicht in der Stadt, doch in den Gerichten bis auf künftigen St. Jacobstag (25. Juli) wohnen zu lassen. Am 11. Januar befiehlt ihnen indes der Rat, bis Lichtmess Stadt und Gerichte zu verlassen; wer sich aber bekehren wolle und dem Rate stelle, der solle sich von den Predigern in Gegenwart von Ratsverwandten belehren lassen; inzwischen sollten sie sich aller Zusammenkünfte „mit andern ihren Anhängern“ enthalten. Am 14. Januar bitten sie um Aufhebung des Urteils. Sie wollen über den Artikel von der Erbsünde nicht streiten, noch sich „darum disputirlich einlassen“, weil derselbe „nicht für uns Laien, sondern für die Hochgelehrten der Schulen gehört“, und berufen sich auf Luther, der „nie Niemands der Religion halben vertrieben, sondern vielmehr sein churfürstliche Gnaden das nit zu thun offen für Zwingel, Karlstadt, Wiedertäufer und Andre, so in offentlichen Irrtümern gelegen, gebeten“. Wenn der Rat in der Stadt „zu den Gewissen raumen“

wollte, würden sich „mancherlei Opinionen, als Zwinglianer, Schwenckfelder oder dergleichen, vielleicht auch gar Heiden, die kein Auferstehung des Fleisches glauben, finden, und derwegen nit alles zu Bolzen gedreht werden können". Sie bitten wenigstens um Aufschub des Abzugstermins. Trotzdem ihnen dieser verweigert wird, wiederholen dennoch zwei von ihnen, Koch und Schelling, am 30. Januar die Bitte um Aufschub, und zwar bis Johanni, und fügen ihre ausführlichen Bekenntnisse in Bezug auf den streitigen Artikel bei, worin Schelling seinerseits sich ausdrücklich gegen „Philosophiam und allerlei Folgereien, so die Gelehrten haben und erzwingen wollen", verwahrt und nochmals erklärt, „als ein Lay" sich darein nicht „disputirlich einlassen zu wollen". Ihr Gesuch wird endgültig abgeschlagen. Bis zum 4. Februar haben sie das Lindauer Gebiet zu verlassen; nur ihren Familien wird bis Mittfasten Abzugsfrist gegeben. —

Es ist kein erfreuliches Bild, welches wir entrollt haben. Der Mann, von dem das ganze Verfahren gegen die Flacianer in Lindau ausgegangen ist, Jacob Andreä, zeigt sich nicht als ein lauterer Charakter, und was wir von ihm hier erfahren, stimmt nur zu gut zu dem, was wir sonst von ihm wissen. Johannsen in der erwähnten Abhandlung über Andreä's concordistische Thätigkeit hat ihn zur Genüge gezeichnet. Es braucht wohl nur daran erinnert zu werden, dass sein Mitarbeiter an der Concordienformel, Selnecker, in einem Briefe an Chemnitz vom 5. Januar 1580 sich über die „perfidia Jacobi Andreae nimis magna" beklagt und hinzusetzt: „nec tecum nec mecum agitur fideliter," und selbst sein Gönner, Kurfürst August von Sachsen, ihn einen „verlogenen Teufelspfaffen" genannt hat, und das nicht in augenblicklicher Erregung, sondern in einem amtlichen Schreiben, einer Instruction an seinen Geheimsecretär[1]). Er legt selber ein trauriges

[1]) Bei Johannsen a. a. O. S. 402. 405.

Zeugnis von seiner christlichen Duldsamkeit und Milde ab, wenn er über seinen Gegner Flacius nach dessen Tode schreibt: „Ex eorum numero (der „Schelme, von denen er nicht gelobt, sondern gescholteu sein will") est meus, seu potius diaboli, Illyricus. Mihi enim nihil amplius cum eo commune, quem non dubito, nunc cum omnibus Diabolis caenare, si modo domi sunt, et asseclas eius Spangenbergium et reliquos non passim comitantur." [1]) Beim Lindauer Colloquium zeigt er eine äussere Freundlichkeit, eine gewisse herablassende Jovialität gegen seine Gegner, durch die man jedoch immer den geistlichen Gewalthaber hindurchfühlt, der den Gegenpart nicht durch Gründe zu überzeugen sucht, sondern, wie er auch sonst es liebte [2]), mit gewaltigem Wortschwall zu übertäuben. Dabei scheint er auf seinen persönlichen Vorteil wohl bedacht gewesen zu sein. Zum mindesten einen grossen Anteil mag dieser bei dem. späteren brieflichen Verkehr gehabt haben, in den er mit den Lindauern trat: die Einladung des Rats zur Hochzeit seiner Tochter, die ihm ein glänzendes Geschenk in Silber einträgt, die Bitte um Erteilung des Lindauer Bürgerrechts an seinen Sohn, den Arzt Ulrich Andreä, die Widmung seiner Schrift wider die Jesuiten, für die ihm der Rat zehn Thaler schickt [3]). — Auch der Rat spielt keine schöne Rolle. Vierzehn Jahre lang hat Rupp an der Seite seiner gleichgesinnten und von der Stadt hoch geehrten Collegen unbehelligt gewirkt, zwei Jahre sind nach Veröffentlichung der „Vorrede" zur Agende verstrichen, ohne dass man an derselben Anstoss genommen zu haben scheint — da auf einmal ändert sich Alles. Nicht religiöse Gründe sind es, die den

---

[1]) Fecht p. 518 seq. Dagegen erscheint es noch mild, wenn Flacius ihm wünschte, „Gott wolle ihn entweder bekehren oder als einen verwegenen und mutwilligen Übelthäter in die Grube stürzen, die er Anderen gemacht" (s. b. Preger, Flacius II, 523).

[2]) Vgl. Schmid, a. a. O. S. 274.

[3]) Der Briefwechsel im Lindauer Archiv.

Rat zum Vorgehen gegen Rupp veranlassen, sondern augenscheinlich die Angst, die man in ihm erweckt hat, wegen der geduldeten Ketzerei vom Augsburger Religionsfrieden ausgeschlossen zu werden. Er lässt Rupp fallen, und in der Vorrede zum Protokoll des Colloquiums scheut er sich nicht, die schwersten Vorwürfe auf die flacianischen Prediger zu häufen und sich ihnen gegenüber aufs hohe Pferd zu setzen: man habe diesen Bericht drucken lassen, „nicht der Meinung, dass wir uns hiemit gegen den geurlaubten beiden Prädicanten . . . (als die unsere Stipendiaten, und derhalben uns zu wenig . . .) oder andern ihres Gleichen friedhässigen unruhigen Leuten in Schriften einlassen sollten" u. s. w. Gleichwohl müssen wir die Geduld bewundern, mit der man den nun einmal preisgegebenen Rupp getragen hat. Denn auch dieser erscheint nicht im besten Lichte. Schon früher offenbart sich sein geistlicher Hochmut und theologischer Eigendünkel, mit dem er den Humanisten Martin Brem[1]) als Nichttheologen in theologischen Fragen für incompetent erklärt, sich selbst aber als durch die Ordination mit dem heiligen Geist ausgerüstet. Sein Verhalten beim Colloquium haben wir bereits kennen gelernt. Wie er da das wiederholt geforderte klare Ja oder Nein beharrlich zu umgehen sucht, so zieht er auch nachher den Rat immer wieder mit dem Verlangen nach Aufschub der Entscheidung hin, unterlässt aber unterdessen nicht die Agitation durch Besuche in den Häusern wie durch „Einschleichen" flacianischer Tractate. Ein gut Teil Eigensinn können wir ihm ebenso wenig absprechen wie jene Eitelkeit des Märtyrertums, die schon der Rat ihm nicht mit Unrecht vorhält, und die nur allzu deutlich besonders aus der (jedenfalls von ihm selber verfassten) Unterschrift zu seinem Bilde[2]) hervorgeht. Das aber müssen wir ihm zugestehen, dass er an religiöser Wärme und Tiefe wie an wissenschaftlicher Gediegenheit

[1]) Siehe dessen oben erwähnten Brief an Ehinger.

[2]) Siehe oben S. 558 Anm. 2.

den Gegner überragt, ein echter Schüler seines grossen Meisters Flacius, dem er nicht nur in der Leidenschaftlichkeit gleicht, mit der er seine Überzeugung vertritt, sondern auch in der Treue gegen dieselbe, der er seine und seiner Familie ruhige Existenz opfert und lieber ins „Elend“ wandern als der ergriffenen Wahrheit nur ein Titelchen vergeben will, — ein rechtes Kind seiner harten und rohen Zeit, die von den sittlichen Kräften der Reformation noch gar unvollkommen durchdrungen war, die aber mit ihrem Eifer um die religiöse Wahrheit und ihrer Opferwilligkeit für dieselbe eben doch das Kleinod des Protestantismus durch schwere Stürme hindurch für bessere Zeiten gerettet hat.

XXII.

Noch einmal zum Philosophen Joseph.

Von

D. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Zur Deutung der lange unerklärt gebliebenen Bezeichnung Joseph's des Philosophen als Rhakendyten konnte ich, auf Treu's Veröffentlichung über ebendenselben in der Byz. Ztschr. VIII, S. 1—64 gestützt, in meinen Bemerkungen „Zum Philosophen Joseph“ in dieser Zeitschrift (XLII, S. 612–620) eine zutreffendere Erklärung als meine Vorgänger geben. In der von Treu auf Grund einer Neuvergleichung der in Betracht kommenden Hss. (Cod. Laur. = L, Cod. Berol. Phillipp. 1573 = P und Cod. Riccard. = R) a. a. O. in gereinigter Fassung gebotenen Einleitung zu *Ἰωσὴφ τοῦ Ῥακενδύτου σύνοψις ῥητορικῆς* (S. 34—42) ist folgende Äusserung Joseph's (S. 36, 10 ff.) zu beachten: *καὶ πατρίδα μὲν ἐκείνην, πατέρας δὲ καὶ*

πᾶσαν συγγένειαν καὶ συνήθειαν ἀφεὶς ἐξενίτευσα καὶ ῥάκος ἐνδὺς πολλῶν μὲν ἀνθρώπων ἄστεα εἶδον, Ὁμηρικῶς *εἰπεῖν, ἀλλ' οὔτοιγε καὶ νόον ἔγνων· σκοπὸς δ' ἦν μοι, τἀληθὲς εἰπεῖν, τὴν ἀρχῆθεν ἐπαύξειν πρόθεσιν, εἴ πως καί τινος ὁδηγίας τύχοιμι σὺν θεῷ.* Das dort vorkommende *ῥάκος ἐνδύς* schien mir mit Treu (a. a. O. S. 43) eine Bezeichnung, die, von seiner elenden Kleidung entlehnt, nichts weiter sein wollte als ein Hinweis auf den Mönchsstand, dem Joseph angehörte. Auch einer der an die in Prosa gegebene Einleitung sich anschliessenden Verse (V. 139 *μέμνησο δ', ὦ τάν, Ἰωσὴφ ῥακενδύτου*), sowie der nach dem Titel der *Σύνοψις ῥητορικῆς* in R sich findende Zusatz:

Μέλημα καὶ φρόντισμα καὶ γλυκὺς πόνος
Οἰκτροῦ πιναροῦ Ἰωσὴφ ῥακενδύτου —

bezeugen, wie ich meinte, dieselbe Thatsache und erfordern somit dieselbe Erklärung, nämlich dass jenes Wort, besonders da Joseph von sich selbst (S. 38, 9) die Beifügung *ῥακενδύτα ὄντα* braucht, nicht als Familien- oder Beiname zu verstehen ist, sondern als Bezeichnung seines Standes gefasst werden muss, und zwar als eine bescheidenere Wendung für *μοναχικὸν σχῆμα ἐνδύς*, die auch bei den zeitgenössischen Schriftstellern Pachymeres, Gregoras, Kantakuzenos nicht ungewöhnlich ist. Ob aber diese Annahme einer bewussten Bescheidenheit in der Ausdrucksweise, sowie die Fassung von *ῥάκος* als Bezeichnung einer „elenden Bekleidung" das Rechte treffen, ist mir zweifelhaft geworden durch einen lehrreichen, s. Z. im Philologus (LVIII, N. F. XII, S. 343—347) erschienenen Aufsatz August Mommsen's, des verdienstvollen Heortologen und Chronologen altattischer Zeiten, über „*Ῥάκος* auf attischen Inschriften". Mommsen weist (S. 343) darauf hin, dass die bei Homer (ich verzeichne Odyssee 6, 178 und 14, 342) und auch sonst anzutreffende geringschätzige Bedeutung von *ῥάκος* und *ῥάκιον* „Fetzen, Lumpenkleid", die auch ich bisher annahm, im Hinblick auf die attischen

Inschriften sich nicht aufrecht erhalten lässt. Ihm zufolge muss auf die hier und da erwähnte Benutzung eines *ῥάκος* für Katamenien (menstrua) geachtet werden, die, wie die Inschriften zeigen, der brauronischen und munychischen Artemis unterstellt gewesen zu sein scheinen, denn in den Inschriften ist von Inventarstücken des Brauronions die Rede. Im Aberglauben der Alten spielte ein Stück Zeug, das menstrua aufgenommen, ein *ῥάκος* „Lappen", eine besondere Rolle, in der Abwehr von Schaden sowohl wie zur Heilung von Gebrechen. Über beides giebt Geopon. 1, 14 Auskunft: *περὶ χαλάζης. γυνὴ ἔμμηνος δειξάτω τὰ αἰδοῖα αὐτῆς χαλάζῃ καὶ ἀποστρέφει . . . καὶ παρθένου ῥάκος τὸ πρῶτον λαβὼν ἀνὰ μέσον τοῦ χωρίου χῶσον καὶ οὔτε ἡ ἄμπελος οὔτε τὰ σπέρματα ὑπὸ χαλάζης ἀδικηθήσεται.* Auf die weitere von Mommsen gegebene quellenmässige Belegung der mit jenem *ῥάκος* getriebenen abergläubischen Gebräuche braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden. Wichtig aber erscheint mir sein Nachweis, in welcher Weise sich der Wechsel in der Bedeutung des Wortes *ῥάκος* vollzogen hat. Den auf zahlreiche Inschriften gegründeten Darlegungen Mommsen's nach hatten sich die attischen Mädchen, wenn sie in den Stand der Jungfräulichkeit eintraten, vor dem Angesicht der in Brauron und zu Athen verehrten Artemis einer Weihe zu unterziehen. Zu dieser gehörte unzweifelhaft das mit dem Schleier des Geheimnisses umwobene *κανηφορεῖν*, das eine *ἀφοσίωσις τῆς παρθενίας* zum Zweck hatte. „Die Kanephorie," sagt nun Mommsen (a. a. O. S. 346), „wird darauf hinausgekommen sein, dass die Mädchen jenes mit geheimer Wirkungskraft erfüllte *παρθένου ῥάκος τὸ πρῶτον* der Artemis zutrugen, so ihr Geschlechtsleben der Göttin unterstellend (vgl. Feste, S. 459, 4). Dieser Darbringung müssen, die zu geben hatten, noch Gaben, die der weiblichen Gottheit wohlgefielen, besonders Kleider, zugefügt, übrigens alles Dargebrachte bescheidentlich *ῥάκος* genannt haben. So konnte es kommen, dass der Ausdruck

an den Gaben haftete und zu dem ihm ursprünglich fremden Sinn einer ‚Dankesgabe für Erreichung der jungfräulichen Altersstufe‘ gelangte, zumal wenn, was möglich, das Herkommen, die ersten menstrua in natura darzubringen, veraltete und im Verlaufe ganz abkam. Für das ῥάκος der epigraphischen Inventare müssen wir diesen Sinn annehmen, also einen Bedeutungswechsel statuiren". Das scheint mir sehr beachtenswert. Auch die Statistik reicht dem greisen Forscher noch eine Stütze dar. Er hat in den Verzeichnissen der geweihten Kleider dem Worte ῥάκος besondere Aufmerksamkeit gewidmet und gefunden (S. 347), dass, wenn man sämtliche Inventare ins Auge fasst, eben dies Wort viel „zu oft vorkomme, als dass es in der gewöhnlichen Bedeutung des Schadhaften genommen werden könnte".

Sollte, so frage ich darum nun, sich vielleicht eine Ahnung dieses sprachgeschichtlich wichtigen Zusammenhangs in die späteren griechischen Zeiten hinübergerettet haben? Sollte ein so grundgelehrter Mann wie Joseph nicht noch ein Bewusstsein davon gehabt haben können, wenn er sich selbst einen ῥάκος ἐνδύς nannte? Wie Mommsen (a. a. O. S. 344) schon beiläufig bemerkte: „Mit Fetzen kann man die Göttin nicht behängt haben," so wird mit jenem von Joseph für die Kleidung des Mönchsstandes, dem er zugehörig war, gebrauchten Ausdruck an und für sich gewiss nicht das Elende oder Ärmliche oder gar Lumpenhafte derselben hervorgehoben sein. Wir werden Einfachheit von Wohlanständigkeit in der Kleidung des in der griechischen Welt so grosses Ansehen geniessenden Mönchs nicht getrennt zu denken brauchen. Joseph selbst zwar ist in der Einfachheit seiner Lebensführung und geringen Sorge für seine Kleidung, d. h. in der Erhaltung seines τρίχινον ῥάκος, fast bis an die Grenze des Möglichen gegangen[1]), aber dieser zunächst nur für

[1]) Gregoras I, 288, 8 ff. — die ihrem Gemahl, dem Kral von Serbien, sich entziehende Kaisertochter — λάθρᾳ παρά τινος ῥάκος

seine Gesinnung bezeichnende Zug, zumal wenn wir die von Zeitgenossen für dieselbe Sache gebrauchten Ausdrücke[1]) damit verbinden, schliesst doch die Annahme nicht aus, dass ihn, den aus altgriechischem adligen Geschlechte, von Ithake, der Insel des Odysseus, stammenden Mann, in dem Worte *ῥάκος* noch der Nachhall jener seiner an heilige Weihe und Widmung gemahnenden Bedeutung bewusst berührte. Und so dürfen wir vielleicht die von Mommsen für die altattischen Zeiten ermittelte Bedeutung des *ῥάκος* mutatis mutandis auch für das Gewand des Mönchs in Anspruch nehmen, da dieser ja ein Mann war, der sich mit allem seinen Denken und Thun Gott geweiht hatte, und an dessen Gewande schon, allen Zeitgenossen sichtbar, der Sinn einer von seinem Träger mit seiner Person Gott dargebrachten Dankesgabe für Erreichung der Jungfräulichkeit unabtrennbar haftete. Die Zulässigkeit eines solchen Rückschlusses vermag ich allerdings nicht zu begründen, da ich nicht weiss, ob das Wort *ῥάκος* im späteren Gebrauch, d. h. schon in den der Paläologenzeit voraufgegangenen, sprachlich zum alten Atticismus sich zurückwendenden Jahrhunderten, besonders dem der Komnenen, noch irgendwo eine Spur des in jenen attischen Zeiten ihm beiwohnenden Sinnes sich bewahrt hat. Diese meine Bemerkungen haben ihren Zweck erfüllt, wenn sie byzantinischen Sprachforschern Anlass geben sollten, auf Sinn und Bedeutung des merkwürdigen Wortes gelegentlich besonders zu achten.

ὠνησαμένη μοναχικὸν μιᾷ τῶν νυκτῶν ἐνεδύσατο τοῦτο. Kantakuzenos I, 399, 19: *ῥάκη τε ἐνέδυ καὶ Ἀντώνιος ἐξ Ἀνδρονίκου μετωνομάσθη.*

[1]) Theodoros Metochites sagt in seiner Schrift *Πρός τινα φίλον ἐπὶ τῇ τελευτῇ τοῦ φιλοσοφωτάτου καὶ ὁσιωτάτου νέου Ἰωσήφ* (ed. Treu in der Byz. Ztschr. VIII, S. 2–31), S. 14, 18 ff., wo er von Joseph's *ἀτημέλητον τοῦ τρίβωνος καὶ τῶν τριχίνων ῥακίων* redet: *ἃ δὴ καὶ τῇ χρονίᾳ λύσει καὶ τριβῇ καὶ τῷ διερρωγότι τῆς συνεχείας καὶ συμπιπλήσεως οὐδὲν πρὸς οὐδὲν μήποτ' εἶχε χρήσιμον, μὴ πρὸς χειμῶνας, μὴ πρὸς καύσωνας.*

XXIII.

Des Chrysostomos Lobrede auf Polykarp.

Von

A. Hilgenfeld.

Kaum war meine Ausgabe des Ignatius et Polycarpus erschienen (Mitte Juli 1902), als ich von Herrn J. Bidez in Gent freundlichst zugesandt erhielt dessen Schrift: Description d'un Manuscrit hagiographique grec palimpseste avec des fragments inédits, Bruxelles 1900. Herrn Franz Cumont verdankt die Königl. Bibliothek zu Brüssel eine Handschrift aus dem 12. oder 13. Jahrhundert (jetzt II, 2407), welche den Palimpsest einer älteren Hs. (des 10. oder 11. Jahrhunderts) bietet und so ein bisher unbekanntes Enkomion des Chrysostomos auf den Märtyrer Polykarp, gehalten an dessen (Todes-)Tage vor einer Festversammlung, leider höchst beschädigt, enthält. Unmittelbar folgt eine Ausführung der Überlieferung, wie das Haupt des Täufers Johannes aus der Stadt des Herodes in die Stadt der Emesener geschleudert ward. Und da diese 'Prima inventio et translatio capitis Iohannis Baptistae Emesam' in anderen Hss. zum 24. Februar gebracht wird und auf das bekannte Schreiben der Gemeinde von Smyrna über das Martyrium Polykarp's (mitunter auf den 23. Februar angesetzt) folgt, darf man vermuten, dass auch das ersetzende Enkomion des Chrysostomos in jener Hs. zum 23. Februar gebracht war, — selbstverständlich kein Beweis für Chrysostomos und seine Zeit. Bidez hat das Enkomion aus dem Groben herausgearbeitet, lässt aber noch weitere Arbeit zu, welche ich hiermit unternehme[1]).

[1]) Ausfüllung von Lücken bezeichne ich mit runden Klammern,

ΤΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ ΕΓΚΩμιΟΝ ΕΙΣ ΤΟΝ ἅγΙΟΝ ΙεϱΟΜ(ΑΡΤΥΡΑ) ΠΟΛΥΚΑϱπον. εΥλόγησον.

I. *Χαιϱέτω καὶ σήμεϱον, ἀγαπητοί, μᾶλλον δὲ δι᾽ αἰ-
ῶνος χαιϱέτω τῶν ἁπανταχοῦ τῆς ἐκκλησίας ποιμένων τὸ
ἱεϱοπϱεπὲς ἐν Χϱιστῷ ἀξίωμα. τοῦτο Παῦλος τοῖς Φιλιπ-*
Phil. I, 1. IV, 4. *πησίων ἐπισκόποις σὺν πϱεσβυτέϱοις καὶ διακόνοις ἐπευ-
χόμενος ἔλεγεν Χαίϱετε ἐν κυϱίῳ πάντοτε, πάλιν ἐϱῶ, χαίϱετε.
χαιϱέτω καὶ πάσης τῆς ἐκκλησιαστικῆς καθέδϱας ὁ στέφανος
τοῖς μαϱτύϱων στεφάνοις.* [XX fere linearum paucae litterae
leguntur]. *μᾶλλον δὲ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ διὰ Ἡσαΐου λέγοντος*
Ies. XXVIII, 16. *Ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον πολυτελῆ, ἐκλεκτόν, ἀκϱογωνιαῖον,
καὶ ὁ πιστεύων ἐπ᾽ αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ.* [IX lineae
Hebr. XI, 10. evanuerunt]. *ᾠκοδόμησαν τὴν ἐπουϱάνιον Σιών, ἧς τεχνίτης
καὶ δημιουϱγὸς ὁ θεὸς κατὰ τὸν Παῦλον. διαϱϱήδην αὐτοὺς
ἐγκωμιάζει ἐν πνεύματι ἁγίῳ. (ἐπὶ) τούτῳ πάλιν ὁ Παῦλος*
1. Cor. III, 16. 17. *μαϱτυϱεῖ λέγων Ὑμεῖς ναὸς τοῦ θεοῦ ἐστε, καὶ τὸ πνεῦμα
αὐτοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν.*

II. *Τούτῳ τῷ λίθῳ καὶ ὁ μακάϱιος σήμεϱον Πολύκαϱπος*
Eph. II, 20. *ἑαυτὸν ἐπῳκοδόμησεν, πειθόμενος τῷ αὐτῷ λέγοντι Οἰκοδομὴ
θεοῦ ἐστε, ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων
καὶ πϱοφητῶν, ὄντος αὐτοῦ ἀκϱογωνιαίου Ἰησοῦ Χϱιστοῦ.
τούτοις ἑαυτὸν ἐποικοδομήσας τοῖς ἁγίοις τὸν τῆς ἀφθαϱσίας*
1. Cor. IX, 25–27. *στέφανον ἀπέλαβεν δϱαμὼν οὐκ ἀδήλως, ἀλλ᾽ ὑπωπιάσας
τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγήσας. οὗτος τοῖς μετ᾽ αὐτὸν ἐϱχομένοις
ἐπὶ τὸ μαϱτύϱιον δι᾽ αἰῶνος κάλλιστον κατέλιπεν μνημόσυνον·
αἰώνιον γὰϱ μένει ὁ δίκαιος. καὶ πᾶς ὁ τῆς πανηγύϱεως
ὅμιλος ἡσθεὶς θέλει μαθεῖν, πῶς οὐκ ἐφοβήθη τὴν ματαίαν
καὶ πονηϱὰν ἀκωκὴν τοῦ διαβόλου, πάνυ μετὰ ἀκϱιβείας.*

III. *Εἰσῆλθεν εἰς τὸ στάδιον. εἰσελθὼν παϱὰ τοῦ ἀν-
θυπάτου ἐδελεάζετο λόγοις ἀπατηλοῖς· (ὁμολογήσαντα δὲ
ἔφθειϱεν ἡ κατη)γοϱία τὸν πϱογενῆ. εἶτα τῶν ὄχλων μετὰ
σπουδῆς συναγόντων ἐκ τῶν ἐϱγαστηϱίων ξύλα καὶ φϱύγανα,*

Abweichungen von Bidez und Lesarten des Codex gebe ich hinter dem Texte an, soweit es nötig erscheint. In VII. habe ich mich meist auf Wiedergabe der Hs. beschränkt.

καὶ μάλιστα Ἰουδαίων . . . [VIII lineae evanuerunt] πνεύματος. Στέφανος δὲ [una linea evanuit] πρὸς αὐτοὺς διαλεγόμενος Τίνα, φησίν, τῶν προφητῶν οὐκ ἀπέκτειναν οἱ πατέρες ὑμῶν; Act. VII, 52. τοὺς προκαταγγείλαντας περὶ τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ. [XIX lineae evanuerunt].

IV. . . . τοῦ πυρὸς ὀργάνοις ὁ μάρτυς, προσηλοῦν ἤθελον τὸν τὰ κέντρα τοῦ διαβόλου θραύσαντα διὰ τῆς εἰς Χριστὸν ὁμολογίας. ὁ δὲ μακάριος Πολύκαρπος Ἐάσατε, φησίν, οὕτως· ὁ γὰρ τὴν ὑπομονὴν χαριζόμενος ἀξ(ιώσει) τῶν ἥλων ἐκτὸς ἄσκυλτον τηρῆσαι τὸ σῶμα. ὅμως οὐ καθήλωσαν, προσέδησαν δὲ τὸν δίκαιον. εἶτα ὡς ὀπίσω τὰς χεῖρας ποιήσας προσδεθεὶς τὸ ἐνεργὸν εἰς ἀεὶ ἀμὴν δεόμενος οὕτως ὁλοκαύτωμα τῷ θεῷ ἑαυτὸν παρέστησεν.

V. Εἶτα(δὲ) τῆς πυρᾶς ἀφθείσης θαῦμα μαγικὸν ἐγένετο τοῖς ὁρῶσιν. τὸ γὰρ πῦρ εἰς ὕψος ἐπαρθὲν ἐκορυφοῦτο καμάρας εἶδος ποιοῦν, καὶ χαλκοειδὲς γενόμενον ἐκύκλωσε τὸ σῶμα τοῦ μάρτυρος, οὐκ ἀφώρισεν τοῦτο ἀπὸ ὑδάτων, ἀλλὰ λαμπρότατον ἀπέφηνε. λεγέτω καὶ νῦν Ἡσαΐας ὁ προφήτης τῷ διὰ Χριστὸν πονησαμένῳ μάρτυρι Κἂν διὰ πυρὸς διέλθῃς, ἡ φλὸξ οὐ κατακαύσει σε. Ies. XLIII, 2.

VI. Τέλος ἰδόντες οἱ τοῦ πυρὸς (ἄνθρωποι οὐ δυνάμενον ὑπὸ τοῦ πυρὸς δαπανη)θῆναι τὸν μα(κάριον Πολύκαρπον, ὠθῆσαι ἐκέλευ)σαν εἰς (τὸ σῶμα τοῦ μάρ)τυρος (ξίφει στέρ)νης ἔνδον ἅπ(αξ) ἕνα. ὠθήσα(ντος ἐκείνου ἐ)τρώθ(η τὸ ἅ)γι(ον αὐτοῦ) σῶμα, ἵν(α λοιπὸν ἐ)ν οὐρανοῖς οἰκο(ίη τὸ) πνεῦμα. εἶτα ὡ(ς αἷμα ἐξῆ)λθεν. τ . . . . . . ἐχ . . διήνοι(ξε . . .) τὴν πλευράν, (ἐξελθεῖν) φασὶν περιστε(ρὰν καὶ) πλῆθος αἱμ(ατοει)δές· τὸν μέγαν (Πολύκαρπον) ἀδελφοὶ ἰδ(όντες οὐ(ρανομήκη. . χ . . . . .) τουτου πνεύματος τõ . . . . . (ἄ)ξιον (ὁ)μηγ(ύριος) εὐ(λόγησεν) ὄχλος βοῶν Ὁ μ(ακάριος ἐγγὺς) τοῦ θεοῦ ἔσται καὶ οἰκ(εῖ) ἐν οὐρανοῖς.

VII. Ταῖς εὐ(πραγίαις) σου τοίνυν ἐγ(γίσαιμι), μακάριε Πολ(ύκαρπε. π(ά)ν(υ) ωνημ . . . . . ησι πρὸς κύριον . . . . . νημωνε . . . . . εν. των π(. . . . . πο . . . . . μεν . . . . . [IV lineae evanuerunt] π . ρ τοῦ . . . . . ωσον την . . . . . ντ. τουι . . . . . θε . . . αν . . . . . τατο . . . . .

εὐσεβῆ αὔξεσθαι καὶ προκόπτειν διὰ τῆς διδασκαλίας πρὸς τὴν εὐσέβειαν θέλησειν, ἵνα οὕτως πολιτευσάμενοι καταξιωθῶμεν τῆς τῶν οὐρανῶν λήξεως (ταῖς) εὐχαῖς καὶ πρεσβείαις σου καὶ πάντων τῶν συναθλησάντων σοι χάριτι Χριστοῦ, μεθ' οὗ ἡ δόξα τῷ πατρὶ σὺν τῷ (ἁγίῳ) πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

15. . . . *τούτῳ* cod., *καὶ τούτῳ* Bid. 26. *αἰώνιον* cod., *αἰωνίως?* Bid. 28. *ακωκὴν* Bid., *ακο* . . . cod., fort. l. *ἀκόντισιν. π* . . . cod., *πάνυ* Bid. 30. 31. . . . *ηγορια* . . . *προ. ενη* cod., om. Bid. 41. *ἀξίως* Bid. *ἄσκυλτον* Mart. Pol., cod. m., *ἀσκύλτως* Euseb., *ἀσάλευτον* Mart. cett. codd. 42. *η . . . ση* cod., *τηρήσει* Bid. 44. *προσδεθης* cod., *καὶ προσδεθεὶς* Bid. *τ. ενε.γ.νησαιά.μὴν δι.μενος* cod., *ἐγεγώνησε ἀμὴν δεόμενος* Bid. 49. 50. *υ. αφ.ισεν τουτο. π. υδα.ων αλλα λ.μπ. . . . τον απ.φην.* cod., *συναφώρισεν τοῦτο* . . . . . ., *ἀλλὰ λαμπρότατον ἀπέφηνε* Bid. 53. 54. *ιδοντες οι του πυρος* . . . *θηναι* cod. propter homoeoteleuton, *ἰδοντες οἱ τοῦ πυρὸς* Bid., neglecto Mart. Pol. et Eusebio. 54. 55. *μα* . . . . *σεν* cod. 62. 63. *ἀνηγόρευσεν ὁ ὄχλος βοῶν Ὁ μάρτυς υἱὸς τοῦ θεοῦ ἔσται καὶ μετὰ τοῦ θεοῦ* male Bid. 69. *εὐσεβῆ* Bid., *ευσεβει* cod. 70. *θελησιν* cod. 72. *συναθλισαντων* cod. *χαριτη* cod. Adnotatione hac confecta Draeseke mihi scripsit haec: „V. 28 pro *ἀκωκὴν* conicio *ἀκολουθίαν.* | Octo illis (v. 33) qui evanuerunt versibus orator de Iudaeorum machinationibus verba fecisse videtur ita, ut brevi complecteretur ea quae apud Eusebium IV, 15 (ed. Schwegler p. 135, 29; p. 137, 14) leguntur. Itaque ad *καὶ μάλιστα Ἰουδαίων* ex Eusebio adiungi posse videntur: *προθύμως εἰς ταῦτα ὑπουργούντων.* Versum eum qui post *Στέφανος δὲ* (v. 34) intercidit haud scio an apte suppleas ita: *ὃν ὡσαύτως συνήρπασάν ποτε οἱ Ἰουδαῖοι περὶ τῶν πατέρων* | c. IV. init. v. 38 legas: *Ἐπεὶ οὖν περιεστάλη τοῖς ἡρμοσμένοις* | v. 41: *ἀξιώσει με*)."

Die aus dem Leibe des Märtyrers ausgehende Taube des Martyr. Polyc. XVI, 1, welche Eusebius nicht erwähnt, kann ich hier nicht so sicher, wie Bidez p. 15 (591) sq. meint, bezeugt finden. Wird sie doch durch *φασὶν* von dem vorhergehenden genauen Berichte, welcher mindestens aus Eusebius geschöpft ist, bestimmt unterschieden und zusammengestellt mit einer späteren christlichen Versammlung, welcher Polykarp himmelhoch erschien. Auf alle Fälle hat Chrysostomos diese Taube nicht zuversichtlich erwähnt.

Anzeigen.

Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria, edidit et adnotationibus instruxit Adolfus Hilgenfeld. Berolini MCMII. XXIV et 384 pp. 8°.

Die Grundlegung dieses Werkes stammt aus der Zeit, als die Ignatius-Frage wieder recht brennend geworden war durch das erste Erscheinen des grossen Werkes von J. B. Lightfoot: S. Ignatius et S. Polycarp. 1884. Nachdem ich eben die 2. Ausgabe des Novum testamentum extra canonem receptum, fasc. IV, 1884, vollendet hatte, ging ich an eine ähnliche Ausgabe des Ignatius et Polycarpus, wie ich die Briefe des Barnabas, des Clemens Romanus und den Hirten des Hermas wiederholt herausgegeben hatte. So wollte ich meinem Werke über die s. g. apostolischen Väter (1853) die Ausgaben der ihren Namen führenden Schriften hinzufügen. Zur Veröffentlichung kam aber damals nur der Brief des Polycarpus an die Philipper, in dieser Zeitschrift 1886, II, S. 180—206. Nach dem Vorgange J. D'Aillé's, A. Ritschl's (und G. Volkmar's) suchte ich den echten Brief des ehrwürdigen Bischofs und Märtyrers von pseudoignatianischen Zuthaten zu befreien. Erst nach meiner Ausgabe der Acta apostolorum graece et latine (1899) konnte ich zur Vollendung der Ausgabe des Ignatius et Polycarpus kommen.

Inzwischen hatte A. Harnack in dem grossen Werke über die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, Bd. I, 1897, die von ihm verkündigte „rückläufige Bewegung zur Tradition“, von welcher man freilich bei seiner Behandlung des Apostels Johannes und der seinen Namen führenden Schriften nichts bemerkt, bei den Briefen des Ignatius und des Polycarpus mit völliger Preisgebung der Ansichten A. Ritschl's vollzogen. Der Brief Polykarp's, wie er uns überliefert ist, sollte zwar nicht den noch nicht erfolgten Märtyrertod des Ignatius, wohl aber schon die erst vor wenigen Wochen geschriebenen Briefe des Ignatius an die Gemeinden von Ephesus, Magnesia, Tralles u. s. w., zuletzt an Polycarpus selbst bezeugen (S. 400). Die Ignatius-

Briefe sollten wohl wirkliche Schwierigkeiten darbieten in der sprachlichen Form und der theologischen Terminologie. Auch sei die Haltung der älteren Tradition ihnen gegenüber merkwürdig. Aber das Endergebnis (S. 406) ist: „Die Ignatius-Briefe und der Polykarp-Brief sind echt, und sie sind in den letzten Jahren Trajan's verfasst (110—117) oder vielleicht einige Jahre später (117—125).“ Dieses „vielleicht“ drückt sehr bezeichnend die eigene Unsicherheit des hervorragenden Forschers aus. Ein thatsächliches Geständnis, dass die 7 Ignatius-Briefe in die Kaiserzeit Trajan's nicht mehr passen, ein schüchterner Versuch, sie als echt gegen alle Überlieferung in eine spätere Zeit zu versetzen.

Mir liegt solche „rückläufige Bewegung zur Tradition“ fern, zumal da ich die einstimmige kirchliche Überlieferung für den Apostel Matthäus als Protevangelisten und den Apostel Johannes als den Apokalyptiker und das lange lebende Haupt der Kirche Asiens auf meiner Seite habe. Bis zur Anerkennung einer zweiten römischen Gefangenschaft des Paulus werde ich es in dieser Hinsicht niemals bringen. Dass die ältere Überlieferung über die Ignatius-Briefe nicht unbedenklich ist, muss Harnack selbst zugeben. Um so zeitgemässer erschien es mir, die Untersuchung über die Ignatius-Briefe, welche (wie man sie damals kannte) einen Calvin völlig abschreckten, den Magdeburger Centuriatoren höchst verdächtig erschienen und seit D'Aillé's siegreicher Enthüllung des Pseudo-Dionysius Areopagita (1666) erst in unserer Reactionszeit blühender Tendenz-Apologetik Aussicht auf allgemeine Anerkennung erhalten haben, aufs Neue vorzunehmen.

Eine neue Untersuchung schien mir auch Polykarp von Smyrna zu erfordern, bei dessen Martyrium ich an der „rückläufigen Bewegung zur Tradition“ nur insofern teilzunehmen brauche, als auch ich mich eine Zeit lang durch die glänzende Beweisführung W. H. Waddington's (1867) für den Märtyrertod Polykarp's noch unter Kaiser Antoninus Pius blenden liess. So verkündigte Harnack (Chronol. I, 334 f.): „Kaum über irgend ein anderes Datum der ältesten Kirchengeschichte herrscht heute solch ein Einverständnis wie darüber, dass Polykarp am 23. Februar 155 gemartert worden ist.“ Einstimmig setzt die kirchliche Überlieferung den Märtyrertod Polykarp's erst nach dem Tode des Antoninus Pius an, und diese Überlieferung wird schon dadurch bestätigt, dass Aniketos frühestens 154 Bischof von Rom geworden ist und doch den Besuch des 86 Jahre alt Märtyrer

gewordenen Polykarpus empfangen hat. Sollte Polykarpus im 85. Lebensjahre noch von Smyrna nach Rom gereist sein? Harnack hat selbst eingelenkt (a. a. O. S. 342): „Somit steht fest: Polykarp ist am 23. Februar entweder des Jahres 155 oder des Jahres 166 gemartert worden.“ Gegen den 23. Februar zeugt schon die Festlichkeit, bei welcher Polykarpus ums Leben kam, da man doch die römischen Terminalia in Smyrna nicht gefeiert haben wird. Sollte sich aber meine Berechnung bestätigen, dass Polykarp am 26. März 165, dem „grossen Sabbat“ der quartadecimanischen Gemeinde, Märtyrer ward, so ist er ja, da er 86 Jahre gelebt hat, erst 79 geboren, also im Jahre 107, welches die herrschende Überlieferung als Todesjahr des Ignatius angiebt, erst 28, im Todesjahre Trajan's (117) erst 38 Jahre alt geworden. Stimmt nun wohl der Ton, in welchem Ignatius an ihn schreibt, zu ihm als einem recht jungen Bischofe, so lässt doch der Ton, in welchem Polykarp an die Philipper schreibt, nichts weniger als einen jugendlichen Verfasser erkennen, vielmehr einen Schriftsteller, welcher 137 bereits 58 Jahre alt ward. So zeugt der Brief Polykarp's, selbst abgesehen von den ignatianischen Stellen, gegen den schon 107 oder bald darauf zum Märtyrertode nach Rom durch Smyrna und Troas abgeführten Ignatius. Wie sollte auch der Brief des Polykarpus, welcher von einem monarchischen, über die Presbyter erhabenen Episkopate noch nicht das Geringste merken lässt, gleichzeitig sein mit den 7 Briefen des Ignatius, welche solche Episkopate schon überall voraussetzen? Wie sollte er schon eine angelegentliche Empfehlung dieser Briefe enthalten haben?

Entscheidend ist immer der Thatbestand, also hier der Text der 7 Briefe des Ignatius, welchen ohne Vorurteil herauszugeben ich mich ernstlich bestrebt habe. Eine feste Grundlage ergeben die von James Usher 1642 (1644) herausgegebene, ängstlich worttreue versio anglolatina (L^1) und der codex Laurentianus (G^1), aus welchem Isaak Voss (1646) 6 Ignatius-Briefe zum ersten Mal griechisch herausgeben konnte, ergänzt durch einen codex Colbertinus, aus welchem Theodorich Ruinart (1689) den dort noch fehlenden Römerbrief griechisch veröffentlichte. Dazu kommen die Anführungen der Kirchenväter und teilweise oder ganz erhaltene syrische, armenische, koptische Übersetzungen. Vor allem habe ich mich an L^1 gehalten, dann an G^1 u. s. w. Nur nach ihrem Vorurteile für die Echtheit dieser Briefe und deren Abfassung vor der Blütezeit des Gnosticismus konnten

Lightfoot und Zahn Magn. VIII, 2 die durch Übereinstimmung von L^1 und G^1, vollends durch Timotheus Aelurus (im 5. Jahrhundert) bestätigte Lesart, welche offenbar die valentinianische Σιγὴ abweist, beseitigen, obwohl doch durch zwei oder drei Zeugen alles festgestellt werden soll (Mt. XVIII, 16). Ganz unverdient ist die fast allgemeine Zustimmung, welche sie mit der nichtssagenden Lesart von dem aus Schweigen hervorgegangenen Logos Gottes gefunden haben, deren Zeugen lediglich der armenische Übersetzer und Severus von Antiochien (im 6. Jahrhundert) sind. Die zwei bewährten Hauptzeugen, welche, durch einen Zeugen des 5. Jahrhunderts bestätigt, einen gesunden Sinn ergeben, sollten zu Gunsten der Echtheit dieser Briefe zurückgesetzt werden hinter zwei spätere Zeugen, welche nichts als ein aus Schweigen hervorgegangenes Wort Gottes bieten, Gott vor der Sendung Jesu Christi geschwiegen haben lassen. Den Ignatius-Text darf der Herausgeber nun einmal nicht so zurecht machen, wie er ihn zu haben wünscht.

Bei dem Briefe Polykarp's an die Philipper haben wir zum Teil nur lateinische Zeugen, aus welchen ich die richtige Lesart XI, 3. XII, 1 zu gewinnen versucht habe.

Das Martyrium des Ignatius (Antiochenum) erscheint II, 9 schon abhängig von dem alten und hochbedeutenden Martyrium Polycarpi, in welchem ich XII, 2 das Volksgeschrei über Polykarp als ὁ τῆς ἀσεβείας διδάσκαλος gegen Eusebius und cod. mosq. (ὁ τῆς Ἀσίας διδ.) beibehalten, aber die aus dem Leibe des Märtyrers hervorgegangene Taube XVI, 1 nach Eusebius getilgt habe.

Die über die 7 Briefe des Ignatius (I) überhaupt oder im Texte selbst hinausgehenden Briefe habe ich nicht, wie es bisher geschehen ist, zusammengefasst als (eiusdem) Pseudo-Ignatii epistulas fictas et interpolatas, sondern wohl auseinandergehalten als Ignatii I^{ab} supplementa und Ignatii II recensionem alteram. Bisher hat man es gar nicht gehörig beachtet, dass G^1 und L^1 mit den 7 Briefen des Ignatius I (Römerbrief in dem Martyrium, welches auch der unvollständig erhaltene G^1 ursprünglich enthielt) die ergänzenden Briefe: der Maria proselyta an Ignatius, dessen Antwortschreiben und Briefe an die Tarsenser, Antiochener und Heron verbinden, eine Fünfzahl, welche, in sich geschlossen, ein Dutzend der Ignatiana voll macht. Es ist Ignatius I^a, zu welchem in der armenischen Übersetzung noch ein Ignatius I^b mit dem schon an der Küste Italiens geschriebenen Briefe an die

Philipper hinzukommt, bereits von Usher als eigenartig erkannt. Mit der recensio altera des Ignatius II sind diese supplementa erst verbunden in G² und L². Die lateinische Übersetzung (L²) hat schon F. X. Funk, welchem wir die bis jetzt beste Ausgabe derselben verdanken, mit Recht zu einigen Ergänzungen des griechischen Textes (G²) benutzt. Ich bin in dieser Hinsicht noch etwas weiter gegangen, habe den L² aber nur bei dem Briefe an die Philipper hinzugefügt, weil er hier von dem Griechischen mitunter zu sehr abweicht.

Wozu soll man aber diese ergänzenden und erweiternden Schriften, von deren Echtheit nicht die Rede sein kann, noch einmal herausgeben? Davon abgesehen, dass sie schon an sich für ihre Zeiten (ich meine: die 5 ersten supplementa vor, die recensio altera nach Constantinus M.) alle Beachtung verdienen, haben sie auch Bedeutung für das richtige Verständnis der 7 Briefe. Schon die Überbleibsel der altsyrischen Übersetzung, welche ich (p. 122—131) zusammengestellt habe, nebst den 3 Briefen des Syrus Curetoni (p. 163—172), weisen (z. B. Eph. XVIII, 1) auf gewisse Abänderungen des von Ignatius I Geschriebenen hin. Vollends die Testimonia, welche ich (p. 132—162) mit einiger Vervollständigung nicht nach der Zeit, sondern nach den Stellen der 7 Briefe geordnet habe, erregen nicht blos bei den ältesten Zeugen manche, von Harnack nicht verkannte Bedenken, sondern lehren auch, was den Kirchenvätern an der Lehre des Ignatius I mehr oder weniger Anstoss gab. Christus als (*γεννητὸς καὶ*) *ἀγέννητος* Eph. VII, 2 wird von Athanasius nicht einfach angenommen, sondern als „unerschaffen" gedeutet, von Theodoret geradezu umgeändert in *γεννητὸς ἐξ ἀγεννήτου*. So begreift man, dass Ignatius I^{a} (Ant. VI, 3. Her. inscr. VII, 1) und Ignatius II (Eph. XX, 1 Philad. IV, 3. VI, 3) den bei Ignatius I ganz fehlenden *μονογενὴς* nachdrücklich hervorheben.

Wenn also meine Adnotationes ad Ignatii VII epistulas (p. 263 — 312) namentlich die tiefen Eindrücke des ausgebildeten Gnosticismus und die Keime des Sabellianismus hervorheben, so darf ich mich besonders auf Ignatius II berufen, welcher solche Eindrücke und Keime zu tilgen versucht hat (p. 311 sq.). In dieser Hinsicht füge ich zu Eph. I, 1 *φύσει δικαίᾳ* (schon von Syr. Cur. et Armen. beanstandet) hinzu die gnostische Lehre bei Clemens Alex. Excerpt. ex scr. Theodoti §. 54 p. 982: *ἀπὸ δὲ τοῦ Ἀδὰμ τρεῖς φύσεις*

γεννῶνται· πρώτη μὲν ἡ ἄλογος, ἧς ἦν Κάϊν, δευτέρα δὲ ἡ λογικὴ καὶ ἡ δικαία, ἧς ἦν Ἄβελ (vgl. Mt. XXIII, 35. Hebr. XI, 4), *τρίτη δὲ ἡ πνευματική, ἧς ἦν Σήθ.*

Die 7 in Smyrna und Troas geschriebenen Briefe beruhen auf der Voraussetzung, dass den Gottesträger Ignatius Kaiser Traianus in Antiochien verurteilte, *δέσμιον ὑπὸ στρατιωτῶν γενόμενον ἄγεσθαι παρὰ τὴν μεγάλην Ῥώμην, βρῶμα γενησόμενον θηρίων εἰς τέρψιν τοῦ δήμου* (Martyr. II, 7), welche grausame, überdies höchst umständliche Verurteilung dem edlen und masshaltenden Kaiser zuzutrauen schon an sich eine starke Zumutung ist. Eusebius schreibt auch bedächtig genug K.G. III, 36, 3: *λόγος δ' ἔχει* (vgl. V, 10, 3) *τοῦτον ἀπὸ Συρίας ἐπὶ τὴν Ῥώμην πόλιν ἀναπεμφθέντα θηρίων γενέσθαι βορὰν τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν.* Noch nachdem die Abführung des im Briefschreiben wenig gehinderten Gefangenen auf dem Umwege über Asien u. s. w. nach Rom schon längst ihren Lauf durch die christliche Welt gemacht hatte, weiss gegen Ende des 6. Jahrhunderts der mit der Stadtgeschichte Antiochiens so wohl bekannte Johannes Malalas Chronogr. X. von der Romreise und den Reisebriefen des Ignatius nicht das Mindeste; wohl aber giebt er den durchaus glaublichen Bericht, dass Ignatius, weil er den bei dem Erdbeben in Antiochien am 7. Januar 115 anwesenden Kaiser schmähte, dort vor ihm (*ἐπὶ αὐτοῦ*) Märtyrer ward. So urteilte mit Recht schon Gustav Volkmar.

In diesem Jahre wurde Polykarpus erst 36 Jahre alt, hat dann frühestens 137 (mindestens 58 Jahre alt) ohne alle Beziehung auf Ignatius, dessen Lebensausgang ihm wohl bekannt gewesen sein wird, den Brief an die Philipper geschrieben, ferner frühestens 155 (etwa 76 Jahre alt) den Bischof Aniketos in Rom besucht und ist, 86 Jahre alt, in Smyrna Märtyrer geworden, nicht schon unter Kaiser Antoninus Pius, sondern erst unter den beiden Kaisern M. Aurelius und L. Verus am 26. März 165.

Den 26. März 165, die quinta decima des ersten Frühlingsmonats, hat mir die alte Unterschrift des Martyriums als den Todestag des Quartadecimaners Polykarp ergeben. Aber so möchte ich die Ausführung p. 338 sq. doch nicht verstanden wissen, dass *μηνὸς Ξανθικοῦ δευτέρᾳ ἱσταμένου* noch den reinen Mondmonat bezeichnete. Der Ausdruck ist ja von dem Mondmonat entnommen, und dass in Smyrna das heidnische wie das christliche Volk das Frühlingsfest noch nach dem Vollmond bestimmte, ist Thatsache, wenn die heid-

nischen Festtage (ich meine: die grossen Dionysien vom 9. bis zum 15. des ersten Mondmonats im Frühling) mit dem 15. Nisan als dem grossen Sabbat der dortigen Christen schlossen. Das Volksleben wird in dieser Hinsicht die Mondmonate bewahrt haben. Aber wäre der Xanthikos noch ein reiner Mondmonat gewesen, so könnte sein zweiter (genauer: erster) Tag nicht auf einen Vollmond gefallen sein. Hier finde ich bestätigt, was ich p. 341 ausgeführt habe: dass der schon 743 u. c., 11 ante aer. Dion. von dem Proconsul Asiae festgesetzte Jahresanfang am 23. September als dem Geburtstage des Augustus die allmähliche Umwandlung der asianischen Mondmonate in Sonnenmonate mit fester Tageszahl zur Folge haben musste. Der erste Monat des Jahres zu 30 Tagen ward begonnen am 24. September, der siebente, welcher hier allein in Betracht kommen kann und oft genug Xanthikos (ursprünglich der sechste) genannt ward, zu 31 Tagen, begann am 25. (oder 24.) März (vgl. Ideler, Lehrb. d. Chronologie I, S. 423. 412 f.). So der amtliche Kalender. Aber das asianische Volk liess sich seine an den Mondlauf geknüpften Feste nicht sogleich verrücken. So meine ich, dass das an sich nur zu einem Mondmonat passende *ἱσταμένου* bei dem zweiten Tage des schon fest gewordenen Xanthikos beibehalten ist, weil die Mondmonate immer noch in dem Volksleben feste Wurzel hatten. Galenus, dessen wichtige Angaben ich p. 340 erörtert habe, bezeugt gerade für die betreffende Zeit die Mondmonate für die meisten hellenischen Städte, also wohl auch für Smyrna, aber doch auch schon das Sonnenjahr mit festen Monaten bei „unseren [pergamenischen?] Asianern“ (*Ἀσιανῶν τε τῶν ἡμετέρων*). In eine Übergangszeit scheint uns die alte Unterschrift des Martyrium Polycarpi mit ihrem Datum zu versetzen.

Polykarp bezeugt wohl schon die katholische Kirche, deren Losung „Petrus und Paulus“ oder ein gesamtapostolisches Christentum ward, aber steht, bei aller Anerkennung des Paulus, noch auf dem Grunde des urapostolischen und zwar protojohanneischen Christentums, dessen quartadecimanische Paschafeier er auch in der sich einigenden Kirche standhaft vertritt, ja noch im Tode an der quinta decima gewissermassen bezeugt. Der Ignatius der Briefe, welcher zu Anfang des 2. Jahrhunderts ein geschichtliches Rätsel sein würde, bekennt gleichfalls schon die katholische Kirche (Smyrn. VIII, 2) und stellt Petrus und Paulus ausdrücklich zusammen (Rom. IV, 3), aber nicht auf dem Grunde des protojohanneischen

Christentums, wie er denn Eph. XII, 2 den Johannes von Ephesus auffallend bei Seite lässt, und setzt in den Briefen an die Magnesier und Philadelphener den Kampf des Paulus gegen das noch immer nicht ohnmächtige Judenchristentum fort.

Bei diesem Werke hat mein hochgeschätzter Landsmann Herr Prof. D. Joh^s. Dräseke die grosse Güte gehabt, von Bogen 3 an die Correcturbogen durchzusehen und auch manchen Rat zu geben. Auf mich fällt es, dass Prolegg. p. VIII bei Eusebius ausgelassen sind die Quaestt. ad Steph., welche p. 139 sq. nicht fehlen, p. XVI, 1. 30 saec. XI als Zeit des cod. Laur. Sonst füge ich hiermit noch hinzu zu Mart. Polyc. XXI p. 69 not. ad l. 15: mense Aprilio, VII. Kalend. Maias Lat. — Adnotatt. ad Ignat. Eph. I, 1: Clem. Al. s. o. S. 577 f. — ad Rom. II, 1 p. 288 habe ich die jetzt gangbare Lesart ἠχώ beibehalten, nicht daran denkend, dass ich im Texte richtiger φωνή (L [1]) geboten hatte. — Für die Indices p. 378 trage ich nach: Ignatius I^a κειμήλιον Her. V. — μονογενής Ant. VI, 3. Her. inscr. et VI, 1 (s. o. S. 577).

Corrigenda sind noch p. 37, 6 ματυρίου, l. μαρτυρίου. — p. 113, l. 20. 1899, l. 1896. — p. 54, l. 15 comma pone post, dele ante ἐν ἀληθείᾳ. — p. 174, l 8 post 'Philippenses' pone punctum, post 'excludimus' comma. — p. 188, l. 19 scribe ἀπώλειαν. — Adnotatt. ad Ignat. Eph. IX, 1 p. 269 l. 7. multam, l. nullam. — ad Philad. IV, 1 p. 295 l. 5. III, 27, l. III, 2. — p. 311 l. 6 v. u. proveco, l. provoco.

Ich schliesse mit dem Wunsche, dass dieses Werk eingehende sachliche Prüfung erfahren möge.

Jena. A. H.

G. Schäfer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus und die moderne Heraklitforschung. Leipzig und Wien 1902. 139 S. gr. 8.

Seitdem Edmund Pfleiderer in seinem bekannten Werke über Herakleitos auf den nachhaltigen Einfluss hingewiesen, den die Philosophie desselben auf mehrere alt- und neutestamentliche Schriftsteller und des ferneren dann auf einige hervorragende Christen der älteren Zeit ausgeübt hat, ist für diese Erscheinung in weiteren theologischen Kreisen Teilnahme und Verständnis erwacht. Man wird daher jeden Versuch, die trümmerhaft überlieferte Weisheit des grossen Ephesiers neu zu ordnen und zu erklären und damit jenen tiefen Eindruck, den der Philosoph auf Christen des Altertums gemacht, besser zu begreifen, mit Freuden begrüssen.

Leider kann das von dem vorliegenden Werke Schäfer's nicht gesagt werden. Sein Buch bleibt in jeder Hinsicht hinter den Erwartungen zurück, die man an eine abermalige, neue Darstellung der Philosophie des Herakleitos zu stellen berechtigt ist. Man kann mit vollem Grunde fragen: Warum ist es überhaupt geschrieben worden? Der Verfasser, der zur Rechtfertigung seines Unternehmens in der Einleitung sich auf Pfleiderer beruft, eignet sich dessen verständige Erwägung an, die — ich lasse den ersten, die Rücksicht auf etwa neu zu Tage getretene Urkunden berührenden Teil derselben, als nicht in Betracht kommend, ganz ausser Acht — das Ziel also steckt: es müsste „dem abermaligen Denker gelingen, den bereits vorliegenden Stoff wenigstens in eine wesentlich neue Form umzugiessen, so dass nicht etwa blos da und dort eine einzelne Kleinigkeit verbessert, sondern die ganze Auffassung des Mannes eine principielle und tiefer einschneidende Veränderung erleiden würde". Das ist aber bei Schäfer in keiner Weise der Fall. Er erklärt zwar gleich im Anfang, dass „es unnütz und langweilig ist, das, was schon andere gesagt haben, zu wiederholen"; aber sein ganzes Werk ist fast nichts weiter als eine mit Herakleitos' Bruchstücken in Verbindung gesetzte Wiederholuug dessen, was andere darüber gedacht und erforscht haben. Würde man die fort und fort gehäuften wörtlichen Anführungen aus den Schriften der bekannten Herakleitosforscher, die er immer wieder mit vollem Titel anführt, von dem sondern, was der Verfasser zu ihnen in einer stets wiederkehrenden und darum ermüdenden, höchst unbeholfenen Form hinzubringt, so bliebe recht wenig übrig. Man kann wirklich zweifeln, ob der Verfasser, der sich mit manchen Einzelheiten seiner weitläufig ausgeschriebenen Vorgänger auseinanderzusetzen versucht („Dann hat er die Teile in seiner Hand, Fehlt, leider! nur das geistige Band"), überhaupt eine eigene Meinung hat. Denn er bedient sich ständig der Form: ich möchte behaupten (a. a. O.), ich möchte noch einige moderne Forscher sprechen lassen (S. 37), ich möchte mich Zeller anschliessen (S. 88/89), ja S. 71 lesen wir sogar: „Ich möchte nun hier bemerken, dass ich den heraklitischen ‚Überfluss' dem Sichentzünden des Feuers gleichsetzen möchte." Was will also der Verfasser? Er antwortet (S. 3): „Was ich ... mit ... meiner ganzen Darstellung der heraklitischen Philosophie will, ist nichts anderes, als dem Drange Folge zu leisten, das, was ich über den grossen Ephesier und seine

Philosophie denke, in Worte zu kleiden. Ich schreibe also hauptsächlich für mich selber, und deshalb kann ich auch keine Anmassung darin erblicken." Ein wunderlicher Standpunkt in unserer rastlos vorwärts strebenden Zeit, der unmöglich ungerügt bleiben darf. Schrieb Schäfer nur für sich, so musste er sein Werk auch für sich behalten, möglichst sorgfältig verschlossen; liess er es drucken, so gehört es eben nicht mehr ihm selbst, und der Vorwurf der Anmassung, den er selbst zu befürchten scheint, wird ihm schwerlich erspart bleiben. Denn nun muss er mit allem, was bisher über Herakleitos geschrieben ist, vertraut sein, er muss auf der Höhe der Forschung stehen. Und da steht er eben nicht. Diels' Ansicht scheint ihm massgebend gewesen zu sein. Dieser folgert in der Einleitung zu seiner überaus handlichen Herakleitos-Ausgabe (Berlin 1901), S. VIII, aus den zahlreichen Nachahmungen der Lehre und Kunstausdrücke des Philosophen fast mehr noch als aus dessen erhaltenen Bruchstücken, dass sein Buch „Über die Natur" „wahrscheinlich des systematischen Zusammenhangs entbehrte". Er sieht in den überlieferten Sätzen nichts als „Kinder augenblicklicher Stimmungen und Beobachtungen"; „es sind Notizen, Tagebuchblätter, ὑπομνήματα, die bunt abwechselten und schwerlich auf längere Strecken den Faden festhielten oder sich gar, wie man gemeint hat, in das dürre Schema einer philosophischen Systematik einspannten". Nach Diels' Meinung (S. IX) „liegt die Gefahr, Falsches zu verbinden und daher falsch zu interpretiren, näher als das Gelingen". „Ich bringe," erklärt er darum, „allen diesen neuerdings von kenntnisreichen und scharfsinnigen Gelehrten unternommenen Restitutionsversuchen ein entschiedenes Misstrauen entgegen und habe dafür gesorgt, dass durch meine Anordnung der Fragmente eine Anreizung zu solchem Hasardspiel nicht gegeben wird." Das letztere ist ein hartes und unbilliges Wort, wenn damit, wie die Anmerkung bezeugt, Alois Patin's Herakleitos-Schriften gemeint sind, die Schäfer hier zwar verzeichnet fand, die einzusehen aber, wie sein völliges Schweigen von ihnen beweist, er sich nicht die Mühe genommen hat. Um dieses einen Umstandes willen muss ich die ganze Arbeit Schäfer's für verfehlt erklären. Wer heutzutage über Herakleitos etwas sagen will, was der Rede wert ist, der muss sich mit Patin auseinandersetzen, der muss ihm zustimmen oder ihn mit Gründen widerlegen, aber totschweigen darf er ihn nicht. Seine, wenn vereinigt, jetzt

schon einen stattlichen Band von mindestens 20 Bogen bildenden, alle Vorgänger in der geistvollen Durchdringung und Bewältigung des Stoffes, in der zwingenden Beweisführung und strengen Folgerichtigkeit des Aufbaues der Gedankenwelt des Ephesiers weit hinter sich lassenden Schriften sind folgende: „Quellenstudien zu Heraklit" (Pseudohippokratische Schriften), Würzburg 1881; „Heraklits Einheitslehre, die Grundlage seines Systems und der Anfang seines Buches", München 1885; „Heraklitische Beispiele" 1. 2., Neuburg a. D. 1892. 1893; „Parmenides im Kampfe gegen Heraklit", Jahrb. f. kl. Phil. XXV (1899), 491 ff. Meines Wissens ist, von Diels' günstigem Urteil über die „Einheitslehre" (Archiv f. Gesch. der Philos. I, 1888, S. 102 ff.) abgesehen, nirgendwo sonst eine ausführlichere Besprechung derselben erschienen. Ich selbst aber hielt es 1894, ich meine als der erste, für meine Pflicht, auf ihre grundlegende, zu einer Umgestaltung der bisherigen Ansichten über Herakleitos und sein philosophisches Werk unbedingt nötigenden Bedeutung in einem Aufsatz „Patristische Herakleitos-Spuren" (Archiv f. Gesch. der Philos. VII, S. 158 ff.) nachdrücklichst hinzuweisen. Was ich an der Hand der erstgenannten drei Schriften hier in grossen Zügen ausführte, das legte in einem besonderen Aufsatz über „Alois Patin's Heraklitstudien" F. Boll in den Blättern f. d. Gymnasialschulwesen (XXX, S. 577—594) noch genauer im Einzelnen dar. Wem ich a. a. O. etwa noch nicht eindringlich genug gesprochen habe, der möge nunmehr auf Boll hören. Dass Patin in ernster Sichtung und Prüfung des Überlieferten den Anfang von Herakleitos' Schrift fast lückenlos wiedergewonnen und damit — was man bisher für aussichtslos hielt — die Grundanschauung des Philosophen ermittelt hat, die dieser mit Bewusstsein aufstellte und zum Mittelpunkt seines Systems machte, sollte kein Unbefangener mehr in Abrede stellen. Auch Boll kommt wie ich zu der Überzeugung (S. 583), dass die selbstgewonnene Grundlage für Patin's ganze Auffassung des Herakleitos „vollständig sicher" und dass die Zweifelsucht, die angesichts der bisherigen Wortführer in dieser Frage, besonders Zeller's, von verschiedenen Seiten laut wurde, „sehr ungerechtfertigt" ist. Auch ihm scheint dem Nachweise Patin's, dass die von diesem als den Anfang des Buches bildend erwiesenen Bruchstücke (von Boll a. a. O. S. 584/585 abgedruckt) wirklich dahin gehören, derjenige Grad von Wahrscheinlichkeit inne zu wohnen, der hier

überhaupt möglich ist. In jenen so zusammengefügten Bruchstücken herrscht nach Seiten der Form und des Inhalts ein wohlgeordneter Zusammenhang. Und Patin's Versuch mit Diels (a. a. O. S. IX) für ein „Hasardspiel" zu erklären, ist deswegen unzulässig, weil die Voranstellung von Brchst. (Byw.) 1 und 2 (Diels 50 und 1) „auf sicheren Beweisen beruht und die übrigen Vermutungen von Sextus' oder besser Änesidemus' Bemerkungen ausgehen, deren Zuverlässigkeit ohne neue Gründe nicht einfach verworfen werden kann" (S. 585). So ist der Ausgangspunkt des heraklitischen Denkens ermittelt, man wolle ihn bei Patin selbst nachlesen. Er ist eben ein anderer, als Schäfer S. 28 ff. nach den von ihm benutzten Vorgängern ihn darstellt. Auch der weitschichtige, in sinnreichen Beispielen niedergelegte Beweisstoff, durch welchen Herakleitos nach Diodotos und Philon seine Lehre von den Gegensätzen und ihrer Einheit veranschaulichte, ist von Patin durch tief eindringende, alle Umstände sorgfältig erwägende Zergliederung der Überlieferung, wie sie besonders bei dem sogenannten Diätetiker vorliegt, in den beiden Schriften „Heraklitische Beispiele" in überraschender Vollständigkeit wiedergewonnen worden. „Die gewählten Vorgänge in menschlichen Handwerken veranschaulichen eine logisch vollkommen in sich zusammenhängende Folge von Gesetzen der heraklitischen Kosmogonie, die in letzter Linie zu dem Ergebnis hinführt, dass auch der Mensch dem gemeinsamen Gesetz gehorcht und im allgemeinen Strome verschwimmt. Und so ist uns durch den Diätetiker ein beträchtlicher Teil des heraklitischen Buches, zwar nicht von ferne im Wortlaut, auch in der Tendenz willkürlich gewendet, im Einzelnen voll Schäden und Verstümmelungen, und trotz alledem in deutlich erkennbaren Gruppen gerettet" (Boll, S. 589). Ich muss mich kurz fassen. Von allen diesen Dingen findet sich bei Schäfer auch nicht die leiseste Kunde. Natürlich, denn er fand sie nicht bei Zeller. Und das ist nun der wunde Punkt, der zum Schluss noch berührt werden muss. Zeller hat Patin's „Einheitslehre" frostiges Schweigen entgegengesetzt. Warum? Boll findet die Stimmung, in der Patin (Heraklitische Beispiele 2, S. 92/93) sich deswegen mit Zeller auseinandersetzt, begreiflich, kann aber die Form der Polemik „nicht für die rechte halten" (S. 593). Ich teile die letztere Ansicht nicht. Gleich Patin habe ich mich gefragt, „wie sich Zeller zu solchem Verhalten berechtigt glauben konnte". Man sehe übrigens Pa-

tin's Erwägungen a. a. O. selbst ein. Auf seine ebendaselbst 1893 ausgesprochenen Fragen ist, so viel ich weiss, eine Antwort bisher nicht gegeben worden. Auch Schäfer's Buch zeugt dafür. Doch von diesem darf nicht mehr geredet werden. Der Verfasser möge Sirach's Wort (4, 25) beherzigen: „Widersprich nicht der Wahrheit und schäme dich darüber, wenn du ununterrichtet bist."

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Donatus Tamilia, De Timothei Christiani et Aquilae Iudaei dialogo. Romae, ex officina Forzani et socii. 1901. 26 S. gr. 8.

In dieser Schrift stecken zwei Proben einer ersten, handschriftlich wohlbegründeten Ausgabe des von A. Mai s. Z. in seinem Spicil. Rom. (IX, S. XI ff., Nov. Bibl. VI, 2, 537) nach irgend einer römischen, von ihm aber nicht näher bezeichneten Hs. zuerst erwähnten Dialogs zwischen dem Christen Timotheos und dem Juden Aquila. Als eine kritisch wohlbegründete kann man nämlich die sogenannte Erstlingsausgabe Conybeare's vom Jahre 1898 in keinem Falle ansehen, da dieser, aller, besonders in der Byz. Ztschr. wiederholt ausgesprochenen Warnungen vor derartigen übereilten Veröffentlichungen ungeachtet, in unbegreiflicher Kurzsichtigkeit seine Ausgabe allein auf Grund einer mangelhaften Abschrift des einzigen Cod. Vat. Pii II 47, saec. XII herstellte. Vgl. die Besprechungen der Ausgabe Conybeare's (zugleich mit der in einem Bande vereinigten des Dialogs des Athanasios und Zacchäos) von Hilgenfeld in der Berliner philol. Wochenschr. (1900, 326—330) und Ehrhard in der Byz. Ztschr. (1901, X, S. 276—279). Tamilia hat in den vorgelegten Proben, dem Anfang (Text S. 13—19, Observationes S. 20—22) und dem Schluss (Text S. 23—25, Observationes S. 26) des angeblich zur Zeit des Kyrillos von Alexandrien abgehaltenen, wahrscheinlich aber noch erheblich später verfassten Dialogs dasjenige geleistet, was man von einer Erstlingsausgabe philologisch verlangen muss. Er hat die fünf bisher bekannten Hss., in denen der Dialog überliefert ist, umsichtig durchgearbeitet, in der Einleitung sorgfältig beschrieben und in ihren Besonderheiten gekennzeichnet, und für die Texteshérstellung in der Weise verwendet, dass er im Grossen und Ganzen Cod. Vatic. gr. Ottob. 414 (O) saec. XI zu Grunde legte und dessen Schäden durch Herbeiziehung des Cod. Paris. Coisl. 299 (C) saec. XI,

besonders aber des von Conybeare einseitig benutzten Cod. Vatic. Pii II 47 (P) saec. XII zu heilen sich bemühte, während der Cod. Vatic. gr. 770 (V) palinps. saec. fere VIII, als fast kaum irgendwo lesbar, nur sehr wenig, Cod. Messan. 132 (M) saec. XIV, als durchaus minderwertig, für ihn überhaupt nicht in Betracht kam. Auf die, nach den Proben zu urteilen, ganz wackere philologische Arbeit Tamilia's und den Wert der Schrift, die sicherlich auch für die biblische Wissenschaft von Bedeutung ist, wird es sich verlohnen, nach Erscheinen der vollständigen kritischen Ausgabe zurückzukommen. Möge Tamilia recht bald in der Lage sein, sie uns vorzulegen.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

E. K. Rand, Der dem Boethius zugeschriebene Tractat de fide catholica (Sonderabdruck aus dem XXVI. Supplbd. d. Jahrb. f. class. Philol. S. 407—461). Leipzig 1901. gr. 8°.

Eine sehr beachtenswerte Untersuchung, die dem Fleiss und dem philologischen Scharfsinn ihres Verfassers alle Ehre macht; dem Fleiss, weil er zur Entscheidung der Frage nach der Echtheit der IV. unter den von Peiper herausgegebenen theologischen Schriften des Boethius ein erheblich umfangreicheres handschriftliches Rüstzeug als jenes herbeigezogen und verwertet hat; dem philologischen Scharfsinn, weil er es verstanden hat, die Handschriften (I, S. 411—420) nach ihrem besonderen Wert und ihrer ausschlaggebenden Bedeutung anders, als dies bei Peiper geschehen, zu ordnen und zu beurteilen, aus dieser neuen Anordnung wertvolle Schlüsse für die echten theologischen Schriften des Boethius zu ziehen und damit für die Entscheidung der Verfasserfrage bei der IV. Schrift wichtige, vielleicht völlig ausreichende Bestimmungsgründe zu ermitteln. Die handschriftliche Überlieferung zeigt, dass die vier bezw. fünf Schriften seit ihrer erstmaligen Veröffentlichung im 6. Jahrhundert zwei Gruppen bildeten, deren erste I—III (bezw. IV) umfasste, deren zweite V bildete. Sehr früh gliederte sich der ersten Gruppe die IV. Schrift an. Sie war von Anfang an mit den anderen, und zwar in zwei verschiedenen Klassen, ein fester Teil der Überlieferung, trotzdem ihr ursprünglich eine die Echtheit bezeugende Überschrift fehlte: ein Umstand, der die Thatsache erklärt, dass schon an der Spitze der mittelalterlichen Überlieferung sich

eine sehr bedeutsame Stimme gegen die Echtheit erhebt. So folgt denn diesem I. Abschnitt über die Hss. ein II. über Inhalt und Sprache des Tr. IV de fide catholica (S. 420—438). Diese Schrift hat Rand zunächst (S. 420—424) in höchst lehrreicher Weise als eine auf Augustinus' De civitate dei bezw. De catechizandis rudibus gegründete Philosophie der Geschichte im Kleinen nachgewiesen, und zwar derart, dass „nicht nur die Theologie und der allgemeine Plan des Tractats durch Augustin beeinflusst“ erscheint, „sondern der Verfasser hat sich dessen Sprache angeeignet“. Zu einem anders gearteten Ergebnis haben den Verfasser sodann weitere Untersuchungen über die Theologie des Boethius im Verhältnis zum Tr. IV (S. 424—427), sowie über die Sprache des Boethius im Verhältnis zum Tr. IV (S. 428—436) geführt. In beiden hat sich ihm ein deutlicher Gegensatz zwischen den Verfassern ergeben. Besonders die sprachlichen, bisher noch niemals in solchem Umfange angestellten Beobachtungen veranschaulichen einleuchtend dies Verhältnis; ja, sie nötigen dazu, die theologischen Schriften nicht in Boethius' Jugend zu verlegen, was man bisher that, sondern sie dem dritten und letzten Abschnitt seiner schriftstellerischen Wirksamkeit (S. 438) zuzuweisen. Was nun die Verfasserschaft des IV. Tractats angeht, so bringt Rand über sie (III, S. 438—446) eine auf wohlerwogene und ansprechende Gründe gestützte Vermutung vor, der zufolge als Verfasser der Schrift eben jener Johannes Diaconus anzusehen ist, dem Boethius Tr. II, III und V widmete, und dem er in inniger Freundschaft verbunden war. Besondere Beachtung verdienen endlich (IV.) die Beiträge zur Kritik der Opuscula Sacra des Boethius und des Tractates de fide catholica (S. 446—461), zumeist oder zunächst auch deswegen, weil die handschriftlich bezeugte, von Usener als Einschaltung verworfene Überschrift der I. Schrift „De sancta trinitate“ (S. 446/7), die schon Cassiodorius kannte, doch wohl festzuhalten ist, und zwar vielleicht für die ganze erste Gruppe der Schriften, da, was bisher noch von Niemand bemerkt worden ist, Johannes Scotus Erigena die V. Schrift (Contra Eutychen et Nestorium), also die zweite Gruppe der Schriften, in seinem Hauptwerke De divisione naturae V, 8 (ed. C. B. Schlüter, Münster 1838, S. 442) als zweites Buch des Boethius über die Trinität (Boetius quoque in secundo libro de Trinitate) bezeichnet, aus dem er dann neun Zeilen anführt (Peiper S. 208/9, Z. 70—79). Die betreffs

der Echtheitsfrage der Schrift De geometria auf S. 434, Anm. 1 also gefasste Verweisung Rand's: „Ein vorzügliches Resumé der Ansichten Friedlein's und Weissenborn's mit eigenen Zusätzen von J. L. Heiberg Philol. 43 (1884), 506" — berechtigt mich zu der Frage: Warum ist von Rand in der Einleitung seiner Schrift (S. 407—410) meine Abhandlung „Über die theologischen Schriften des Boethius" (Jahrb. f. prot. Theol. XII, S. 312—333) nicht erwähnt, in der ich s. Z. die philologische Runenschrift Usener's in seinem „Anecdoton Holderi" mit besonderer Beziehung auf Nitzsch's „System des Boethius" weiteren wissenschaftlichen Kreisen zu deuten und zu vermitteln gesucht habe?

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

O. Dippe, Hugdietrich, die Hugenlieder und der Wodanmythus. (Beil. z. Jahresber. d. Matthias Claudius-Gymn. zu Wandsbeck. Progr. Nr. 318). Wandsbeck 1902. XIV S. 4.

Der Schwerpunkt dieser Abhandlung des gründlichen Kenners der Urgeschichte der Franken liegt selbstverständlich auf einem anderen Gebiete der Wissenschaft als dem hier gepflegten. Kurze Erwähnung geschieht derselben nur aus dem Grunde, weil aus ihr beachtenswerte Streiflichter auf die älteste fränkische Kirchengeschichte fallen. Der Verfasser weist S. XI auf das den ältesten Dichtern so nahe liegende Vorbild Wodan's hin als des denkenden, nach Weltweisheit grübelnden, deshalb aber auch witzigen und arglistigen Asen. „Genau ebenso," sagt er S. XI, „hat die Heldensage bei dem Bilde des Meerkönigs Genserich, der aus Karthago sein Raubschiff gegen die Völker, ‚denen der Himmel zürnt', vom Winde treiben lässt, Züge aus dem Wesen Wodan's entlehnt: auch er war, wie es heisst, verschlossen, wortkarg, höchst geschickt, unter die Fürsten und Völker den Samen der Zwietracht zu streuen, ‚der arglistigste aller Menschen'. Der Kenner der fränkischen Kirchengeschichte wird die Behauptung, dass der Wodanmythus noch in Dichtungen der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts fortlebte, nicht bedenklich finden. Denn wenn auch Chlodovech und seine Söhne äusserlich Christen waren, so bestand doch noch eine geraume Zeit das Heidentum friedlich neben dem Christentum, und die Nachricht, dass Theudebert's Heer im Gothenkriege Menschenopfer dargebracht habe (Procop. de bello Got. II, 25), ist

durchaus nicht anzuzweifeln; überhaupt hielt sich in Ostfranken die alte Religion noch länger. Als sie aber endlich verdrängt wurde, lebten doch in der Phantasie, im Volksglauben und namentlich in den Gebräuchen die alten heidnischen Erinnerungen noch fort; auch in den Legenden der Heiligen, soweit sie aus dem Volksmunde aufgenommen wurden, fand Mythisches Eingang, im Volksmärchen und Volksgebräuchen trat ihr Name an seine Stelle." Anmerkungsweise erwähnt Dippe von der unter König Guntramn Ende des 6. Jahrhunderts zu Auxerre abgehaltenen Synode, „dass man an den Heiligentagen, besonders am Martinstage, nächtliche Schmausereien in der Kirche hielt; man tanzte dabei zum Gesange der Mädchen; das waren die ins Christliche übertragenen heidnischen Opfermahlzeiten. Can. 3—4." Zu jenen mythischen Überresten gehört nach dem Verfasser „der in Tours erscheinende Wagen des Königs Hugo, der später auf Hugo Capet bezogen wurde, ursprünglich ein heidnischer Götterwagen, der an den . . . zur Zeit der Winterstürme erfolgenden Umzug Odins und anderer segnenden Gottheiten erinnert, ähnlich dem mit geweihten Kühen bespannten Wagen der Erdgöttin Nerthus bei den Sueven, der ebenfalls Freude und Segen verkündete (Tac. Germ. 40). Hält man damit zusammen die Thaten und den Mantel des heil. Martin von Tours, der sicher an die Stelle Wodan's getreten ist, insbesondere das ihm zu Ehren gefeierte Herbstfest, die Martinsfeuer, die auf den segenspendenden Wodan hinweisenden Martinsmännchen und die Martinsschmäuse mit ihren Hauptbestandteilen, so ist es klar, dass jener König Hugo in Tours nicht eine Erinnerung an Hugo Capet ist, sondern der alte, zäh erhaltene Name des königlichen Wodanshelden." Vor allem ist in jenem Wagen des Königs Hugo der heilige Wagen des Stammesgottes wiederzuerkennen, „ein Symbol nicht nur des von ihm gespendeten Segens, sondern auch seiner Wanderungen. In unseren Sagen von dem wilden Jäger erscheint wiederholt die Geister- oder Teufelskutsche, und der wilde Jäger heisst selbst der ewige Fuhrmann; der niederländische Name des Himmelswagens (woenswaghen) eignet ihn Wodan zu, und zweifellos besass der später nur wandernd gedachte Gott nach der älteren Vorstellung ein Wagengespann. Ferner die Sitte, dass die merowingischen Könige den Mantel (d. cappa) des heil. Martin in ihren Schlachten zu tragen pflegten, ursprünglich Wodan's Himmelsmantel, dessen Zauberkraft bekanntlich in zahlreichen

Sagen und Märchen noch fortlebt. Die Cappa wurde an heiliger Stätte aufbewahrt und ihre Hüter danach Cappellani benannt; später liessen sich die französischen Könige den Mantel in der Schlacht nachtragen. Sollten nicht auch die goldenen Bienen, die man 1653 in dem Grabe Childerich's zu Tournay gefunden hat, die einst das Prunkgewand dieses alten Königs zierten, und mit denen Napoleon I. wieder seinen Krönungsmantel besetzt hat, symbolisch den sternbedeckten Himmel bedeutet haben und an Wodan's Himmelsmantel erinnern? Jedenfalls weist der dabei gefundene goldene Stierkopf, der einst einen Teil des königlichen Haarschmucks ausmachte, auf den Sonnen- und Himmelsgott, zumal der Kopf auf der Stirn eine Figur zeigt, welche wie ein Stern oder die Sonne aussieht. Endlich darf ich mich in diesem Zusammenhang auf den um die Mitte des 6. Jahrhunderts verfassten Prolog der Lex Salica berufen, in dem die Franken und ihre Könige als die Lieblinge Christi gepriesen werden; denn Christus ist darin noch in halbheidnischer Vorstellung als Nationalgott betrachtet — am Schluss heisst es: ‚Vivat Christus qui Francos diligit' — und nur recht äusserlich an die Stelle des heidnischen Lichtgottes getreten." (S. XIII.)

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

August Dieckmann, Die christliche Lehre von der Gnade. Apologie des biblischen Christentums, insbesondere gegenüber der Ritschl'schen Rechtfertigungslehre. Berlin 1901. XVI, 421 S. 8°.

Mit diesem Werke, das der „alten" theologischen Facultät zu Jena gewidmet ist, glaubt der Verfasser einen neuen Weg eingeschlagen zu haben, indem von ihm versucht worden sei, die ganze Fülle der durch Christus geoffenbarten Gnade Gottes dadurch zur Geltung zu bringen, dass er den Begriff der göttlichen Gnade aus der in der Dogmatik herrschend gewordenen Einschränkung auf die Function der Sündenvergebung durch Ermittelung des biblischen Lehrgehaltes befreit habe. Gottes Liebe sei nämlich stets als Gnade zu charakterisiren, weil nur so die absolut übergeordnete Stellung Gottes gewahrt bleibe und einer Verflachung der Vorstellung vom „lieben Gott" vorgebeugt werde. In der Gnade sei die göttliche Liebe mit der Heiligkeit verschmolzen, von der man sie nicht isoliren dürfe. Es sei der Fehler Ritschl's, dass er die Liebe als das Wesen Gottes einseitig betont und

sie gerade dadurch ihrer inneren Erhabenheit entkleidet d. h. entwertet habe. Daher will unser Verfasser im Gegensatz zu ihm „die Gnade Gottes als den specifisch christlichen Ausdruck für das göttliche Wesen und Wirken überhaupt“ wählen.

Was nun aber die gratia specialis, die Rechtfertigungsgnade anlangt, so zieht sich durch das ganze Buch eine eifrige Polemik gegen „die einseitig juridische, sittlich entleerte Rechtfertigungslehre“. Dieckmann will nichts wissen von der Lutherisch-Ritschl'schen Fassung der δικαίωσις als eines synthetischen Urteils Gottes. Sie ist ihm zufolge vielmehr das „Siegel der Anerkennung“ auf das bussfertige und gläubige Verhalten des Menschen. Unwürdig nennt er die Vorstellung von einer „freien“, nicht von sittlichen Motiven bestimmten Gnade und erklärt demgemäss den Satz des Paulus, dass Gott den Unfrommen gerecht spreche (Rom. 4, 5) für einen übertriebenen Ausdruck. Doch soll auch die katholische Deutung des δικαιοῦν als Gerechtmachen schon aus exegetischen Gründen unhaltbar sein.

Freilich ist des Verfassers Exegese selbst nicht unanfechtbar, wie das beispielsweise auch seine Erklärung von Rom. 3, 25 f. zeigt, wo nur von der Absicht Gottes die Rede sei, den Tod Christi zur sittlichen Erneuerung der Sünder dienen zu lassen, die allein Gott wahrhaft versöhne. (Der Gegner Ritschl's sieht beiläufig in dem ἱλαστήριον dieser Stelle wie Jener die Kapporeth.)

Zu seinen dogmatischen Ausführungen wird man ebenfalls einige Fragezeichen setzen müssen. Die Gottesidee ist stark anthropomorph, das Weltbild anthropocentrisch: Gott hat sich zu Gunsten der freien menschlichen Willensentscheidung selbst Schranken gezogen; bei der Weltschöpfung „schwebte ihm ein Plan vor“, — und zwar wird als solcher ganz naiv das Heil der Menschen namhaft gemacht.

Der Schwierigkeit der behandelten Probleme ist der Verfasser keinesfalls gerecht geworden. Überhaupt ist sein Buch, trotz der griechischen Citate aus dem Neuen Testament, eher eine Christenlehre als eine streng wissenschaftliche Arbeit; auch die Darstellung fällt zuweilen völlig in den Predigtton.

Jena. F. Lipsius.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, begründet von J. J. Herzog, in dritter verbesserter und vermehrter Auflage unter Mitwirkung vieler Theologen und Gelehrten herausgegeben von Albert Hauck. Dritter bis elfter Band. Bibelübersetzungen — Luther. Leipzig 1897—1902. 8°.

An den beiden ersten Bänden dieses bewährten Unternehmens wurde nach E. Schürer's Vorgang auch in dieser Zeitschrift (1897, II, S. 318—320) bemerkt, dass das Kirchengeschichtliche das Meiste und Beste sei, dagegen das Biblische sehr einseitig und ungenügend behandelt werde, auch unter den Mitarbeitern eine Reihe der besten Namen (auf der Linken) fehle. Inzwischen sind 9 weitere Bände erschienen, bei welchen Schürer's Mahnung doch nicht ganz vergeblich gewesen zu sein scheint. Freilich „Johannes den Apostel" hat Th. Zahn auch hier so behandelt, dass trotz Papias (bei Euseb. K.G. V, 39, 4) neben ihm kein etwas jüngerer Presbyter Johannes bestanden haben soll, was der nicht minder gewaltsamen Beseitigung des Apostels Johannes in Asien einen Schein von Berechtigung geben würde. Ignatius von Antiochien ist behandelt von dem inzwischen verstorbenen Gerhard Uhlhon, welcher bekanntlich die Echtheit der 7 Briefe seines Namens stets verteidigt hat, aber doch hier aufrichtig genug war, „manche noch nicht völlig gelöste Schwierigkeiten" anzuerkennen. Die griechische Ausgabe nach dem Codex Mediceus durch Isaak Voss ist nicht 1644, sondern erst 1646 erschienen. In Band X ist der Schluss (S. 865—883) mit einem grossen Teile des Artikels „Koimeterien" von Nikolaus Müller nachträglich in einiger Erweiterung noch einmal gedruckt worden (S. 865 a bis 877 b), also in schon gebundene Exemplare noch einzufügen. Mag man an diesem Werke auch Manches vermissen oder anders wünschen, unentbehrlich ist es auf alle Fälle. Mit elf Bänden ist man, wie es scheint, ungefähr halb fertig geworden.

Jena. A. H.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06546 5984

